



© Felipe Milanez

Editorial

Laura Moutinho

ARQUIVO

“Segredos do Brasil”: Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste

Elena Monteiro Welper

ARTIGOS

A multifuncionalidade das vasilhas cerâmicas do alto rio Madeira (séculos X-XII d.C): comensalidade cotidiana e ritual

Angislaine Freitas Costa, Denise Maria Cavalcante Gomes

Emoções em disputa: usos do “amor” em manifestações

Bernardo Fonseca Machado

Povo onça, povo larva: animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco matses

Beatriz de Almeida Matos

Reflexões sobre o “Projeto Torcedor” alemão: produzindo subsídios para o debate acerca da prevenção da violência no futebol brasileiro a partir de uma perspectiva sociopedagógica

Rosana da Câmara Teixeira, Felipe Tavares Paes Lopes

As histórias dos outros

Marina Vanzolini

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

No rastro de Pakyî e Tamandua | Piripkura. Documentário (82 min, 2017). Direção de Mariana Oliva, Renata Terra e Bruno Jorge. Íris Morais Araújo

O encanto radical de Marcel Mauss | GIOBELLINA BRUMANA, Fernando. 2017. Le Don de l'essai – À Propos de L'Essai sur le don de Marcel Mauss. Paris, Les Carnets de Bérose, LAHIC, 51 pp. Monique Augras

Sobre “Los años locos” de la etnografía en Francia | ANDRE DELPUECH, Christine Laurière y PELTIER-CAROFF, Carine (orgs.). 2017. Les Années folles de l'ethnographie: Trocadéro 28-37. Paris, Publications Scientifiques du Muséum National d'Histoire Naturelle, 1007 pp. Fernando Giobellina Brumana

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

ISSN - 1678-9857

EDITORA RESPONSÁVEL – Laura Moutinho

COMISSÃO EDITORIAL – Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino
e Sylvia Caiuby Novaes

SECRETÁRIO – Edinaldo F. Lima

ASSISTENTE EDITORIAL – Pedro Lopes

ASSISTENTE EDITORIAL (SEÇÃO CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS) – Luísa Valentini

REVISÃO – Pedro Lopes, André Bogaz e Souza e Luísa Valentini

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA – Fernando Bizarri (Estudio Brita)

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz | *Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil*
Antonio Motta | *Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil*
Carmen Guarín | *Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina*
Catarina Alves Costa | *Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal*
Cláudio Alves Furtado | *Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil*
Eduardo Viveiros de Castro | *Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil*
Esmeralda Celeste Mariano | *Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique*
Fernando Giobellina Brumana | *Universidad de Cádiz, Cádiz, Espanha*
Gilton Mendes dos Santos | *Universidade Federal de Manaus, Manaus, AM, Brasil*
Jane Felipe Beltrão | *Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil*
João Biehl | *Princeton University, Princeton, Estados Unidos da América*
Júlio César Melatti | *Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil*
Klass Woortmam | *Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil*
Livio Sansone | *Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil*
Lourdes Gonçalves Furtado | *Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, PA, Brasil*
Luiz Fernando Dias Duarte | *Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil*
Mara Viveiros | *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colômbia*
Marisa G. S. Peirano | *Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil*
Moacir Palmeira | *Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil*
Oscar Calavia Sáez | *Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil*
Paul Henley | *The University of Manchester, Manchester, Reino Unido*
Roberto Kant de Lima | *Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil*
Ruben George Oliven | *Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil*
Simone Dreyfrus Gamelon | *École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França*
Tânia Stolze Lima | *Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil*
Wilson Trajano Filho | *Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil*
Zethu Matebeni | *University of Cape Town, Cidade do Cabo, África do Sul*

CAPA

Felipe Milanez

APOIO

CAPES
CNPq
SIBI/USP

revista de antropologia

61(3) – Setembro/Dezembro de 2018

Sumário

Editorial | Laura Moutinho

ARQUIVO

- 7 **“Segredos do Brasil”: Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste** | Elena Monteiro Welper
-

ARTIGOS

- 52 **A multifuncionalidade das vasilhas cerâmicas do alto rio Madeira (séculos X-XII d.C): comensalidade cotidiana e ritual**
| Angislaine Freitas Costa, Denise Maria Cavalcante Gomes
- 86 **Emoções em disputa: usos do “amor” em manifestações**
| Bernardo Fonseca Machado
- 109 **Povo onça, povo larva: animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco matses** | Beatriz de Almeida Matos
- 130 **Reflexões sobre o “Projeto Torcedor” alemão: produzindo subsídios para o debate acerca da prevenção da violência no futebol brasileiro a partir de uma perspectiva sociopedagógica** | Rosana da Câmara Teixeira, Felipe Tavares Paes Lopes
- 162 **As histórias dos outros** | Marina Vanzolini

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

- 185** **No rastro de Pakyê e Tamandua | *Piripkura*. Documentário (82 min, 2017).**
Direção de Mariana Oliva, Renata Terra e Bruno Jorge. | Íris Morais Araújo
- 191** **O encanto radical de Marcel Mauss | GIOBELLINA BRUMANA, Fernando.**
2017. *Le Don de l'essai – À Propos de L'Essai sur le don de Marcel Mauss*.
Paris, Les Carnets de Bérose, LAHIC, 51 pp. | Monique Augras
- 196** **Sobre “Los años locos” de la etnografía en Francia | ANDRE DELPUECH,**
Christine Laurière y PELTIER-CAROFF, Carine (orgs.). 2017. *Les Années folles de*
***l'ethnographie: Trocadéro 28-37*. Paris, Publications Scientifiques du Muséum**
National d'Histoire Naturelle, 1007 pp. | Fernando Giobellina Brumana

revista de antropologia

61(2) – May/August 2018

Table of Contents

Presentation | Laura Moutinho

ARCHIVE

7 **Secrets of Brazil: Curt Nimuendajú, Robert Lowie and the Northeast Indians** | Elena Monteiro Welper

ARTICLES

52 **The Multifunctionality of the Ceramic Vessels of the Upper Madeira River (10th to the 12th Centuries AD): Daily Commensality and Ritual**
| Angislaine Freitas Costa, Denise Maria Cavalcante Gomes

86 **Emotions in Contest: “Love” in demonstrations**
| Bernardo Fonseca Machado

109 **Jaguar People, Larva People: Animals and Plants in the Constitution of Personhood, Gender Differentiation, and Kinship among the Matses** | Beatriz de Almeida Matos

130 **Reflecting on the German “Fan Project”: Producing Subsidies to the Debate about the Prevention of Violence in Brazilian Football from a Socio-Pedagogical Perspective** | Rosana da Câmara Teixeira, Felipe Tavares Paes Lopes

162 **The Stories of Others** | Marina Vanzolini

REVIEWS

- 185 **No rastro de Pakyê e Tamandua | *Piripkura*. Documentário (82 min, 2017).
Direção de Mariana Oliva, Renata Terra e Bruno Jorge. | Íris Morais Araújo**
- 191 **O encanto radical de Marcel Mauss | GIOBELLINA BRUMANA, Fernando.
2017. *Le Don de l'essai – À Propos de L'Essai sur le don de Marcel Mauss*.
Paris, Les Carnets de Bérose, LAHIC, 51 pp. | Monique Augras**
- 196 **Sobre “Los años locos” de la etnografía en Francia | ANDRE DELPUECH,
Christine Laurière y PELTIER-CAROFF, Carine (orgs.). 2017. *Les Années folles de
l'ethnographie: Trocadéro 28-37*. Paris, Publications Scientifiques du Muséum
National d'Histoire Naturelle, 1007 pp. | Fernando Giobellina Brumana**

A tragédia do Museu Nacional, a tragédia dos museus

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.153137)

2179-0892.ra.2018.153137

Laura Moutinho

Editora da *Revista de Antropologia*

🏠 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

✉ lmoutinho@usp.br

O arquivo com a carta cuidadosamente reproduzida, enviada por Luísa Valentini¹, chegou às minhas mãos enquanto escrevia este editorial. A data indicava que havia se passado 79 anos desde seu envio em 1939. Mais especificamente, desde 13 de julho de 1939. A uma primeira vista, em novembro de 2018 pareceria improvável alguma conexão com este remoto passado. Aquele longínquo ano, entretanto, está diretamente conectado à tragédia que nos abateu em 02 de setembro de 2018. Infelizmente. Eram mais ou menos 19h30 de um domingo modorrento como outros, quando as notícias vindas por todos os lados veiculavam cenas de horror, lambendo nosso torpor, inflamando nossas memórias pessoais e profissionais, como as labaredas que torravam sem piedade 200 anos de nossa história junto com o Museu Nacional e todo seu acervo. Localizada em São Cristóvão, zona norte do Rio de Janeiro, a Quinta da Boa Vista é um lugar histórico, tendo sido moradia da família imperial no século XIX e se tornado, ao longo de 200 anos, uma referência central para o país.

Heloisa Alberto Torres, Diretora do Museu Nacional em 1939, em carta a Carlos Drummond de Andrade, o cultuado poeta que trabalhava como Diretor de gabinete do Ministro da Educação, chamava atenção para as ambiguidades da proteção e os perigos, não tão diferentes dos atuais, que acometiam e acometem as populações indígenas que viviam então e vivem atualmente em território nacional. Heloisa Alberto Torres reivindicava ali o lugar da antropologia. Seu argumento traçava um paralelo com os Estados Unidos: os antropólogos eram como médicos e advogados, argumentava a diretora, para que a “proteção ao índio seja feita sobre base científica”.

Foi também em 1939 ou, mais precisamente, entre fins de 1938 e 1939 que Curt Nimuendajú viajou pelo nordeste e pelo sudeste com o intuito de pesquisar

1 Luísa Valentini é doutoranda do PPGAS/USP e editora de Críticas Bibliográficas e de Resenhas da *Revista de Antropologia*. Consternada com a tragédia, enviou-me alguns materiais inéditos de sua tese de doutorado para a escrita deste memorial.

os povos Jê setentrionais – viagem viabilizada pelo apoio de Robert Lowie, aluno de Franz Boas. Acompanhamos esse percurso etnográfico através das cartas enviadas por Nimuendajú a Lowie, analisadas no artigo de Elena Monteiro Welper, texto já há tempos previsto para abrir esta edição da *Revista de Antropologia*. Foi uma triste coincidência. A análise do material inédito que Welper disponibiliza é de profunda riqueza. Todo esse acervo não existe mais. Heloisa Alberto Torres e muitos outros personagens que viviam nos arquivos do Museu Nacional assombram nossa política patrimonial e evidenciam o quão longa é a luta por apoio ao mais antigo museu do país.

Heloisa Alberto Torres assumiu o Museu Nacional em 1938, após o falecimento do diretor que a precedeu. Em material também enviado a mim por Luisa Valentini, li que Alberto Betim Paes Leme, na “justificativa da proposta para o orçamento de 1938”, argumentou ao Diretor Geral de Contabilidade do Ministério da Educação que “as dotações atribuídas nos anos anteriores foram notavelmente insuficientes”. Se as reformas ortográficas modificaram a norma culta portuguesa, o mesmo não pode ser dito da questão orçamentária. Como indicado em nota oficial publicada no site da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), “Dos R\$ 520.000,00 anuais previstos desde 2014 para a manutenção do Museu, passou-se para os cerca de R\$ 340.000,00 em 2017 e R\$ 54.000,00 em 2018”².

2 Ver
<http://www.abant.org.br/>

De fato, as questões orçamentárias que abateram o Museu Nacional não são um problema isolado, tampouco suas consequências e ameaças que representam: o Instituto Butantã pegou fogo em 2010 e, igualmente em solo paulistano, outros museus sofrem por descaso e falta de vontade política, como o Memorial da América Latina, que teve danificada uma obra de Tomie Ohtake e bombeiros feridos em incêndio em 2013 e o Museu da Língua Portuguesa, que também ardeu em 2015 nos deixando órfãos.

A relação do PPGAS/USP com o PPGAS/MN/UFRJ não é recente. Ambas as instituições estão entre os mais antigos programas de pós-graduação do país. Ainda na década de 1970, o PPGAS/USP foi o local onde, entre outros e outras, Gilberto Velho, doutorou-se sob orientação da antropóloga e ex-primeira dama Ruth Cardoso. Ambos faleceram cedo. Suas contribuições permanecem de muitas formas, assim como o estreito intercâmbio entre esses dois programas. Professoras e professores que atualmente ensinam no PPGAS/USP se formaram no Museu, instituição que, mesmo com todo o descaso político, nunca perdeu seu lugar de ponta no cenário antropológico brasileiro. Consternados, expressamos nosso luto e solidariedade a colegas da antropologia e demais cientistas envolvidos diretamente nessa tragédia.

Convidamos as leitoras e os leitores da *Revista da Antropologia*, a seguir o percurso dos demais artigos e resenhas deste número, que inaugurou a política de publicação continuada.

Assim, além do já mencionado “‘Segredos do Brasil’: Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste” de Elena Monteiro Welper, publicamos “A multifuncionalidade das vasilhas cerâmicas do alto rio Madeira (séculos X-XII d.C): comensalidade cotidiana e ritual” de Angislaine Freitas Costa e Denise Maria Cavalcante Gomes, que aborda as cerâmicas à luz das relações entre humanos e não humanos. Em “Emoções em disputa: usos do “amor” em manifestações”, Bernardo Fonseca Machado volta seu olhar para como e por que o “amor” foi o vetor de debates políticos como o “mais amor em SP” e a *hashtag* #LoveWins. O artigo “Povo onça, povo larva: animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco matses”, Beatriz de Almeida Matos aborda a constituição da pessoa e parentesco ameríndio entre os Matses. Rosana da Câmara Teixeira e Felipe Tavares Paes Lopes escreveram “Reflexões sobre o ‘Projeto Torcedor’ alemão: produzindo subsídios para o debate acerca da prevenção da violência no futebol brasileiro a partir de uma perspectiva sociopedagógica”, que analisa o *Fanprojekt* (“Projeto Torcedor”), cujo objetivo é gerir e modificar os conflitos no futebol alemão e seu eco no futebol brasileiro. O último artigo deste número é de autoria de Marina Vanzolini, intitulado “As histórias dos outros”. Preocupada com questões epistemológicas e ontológicas, a autora percorre a indiscernibilidade do mito em contraste com outras formas narrativas. A seção Críticas Bibliográficas e Resenhas é aberta com um importante debate, realizado por Íris Morais Araújo, acerca do documentário *Piripkura*, um premiado filme sobre as expedições da Frente Etnoambiental Madeirinha-Juruena na TI Piripkura, no noroeste do Mato Grosso. Tema de extrema relevância para o atual momento. Em seguida, o leitor ou leitora poderá percorrer a crítica bibliográfica escrita por Monique Augras sobre o livro de Fernando Giobellina Brumana, *Le Don de l’essai – À Propos de L’Essai sur le don de Marcel Mauss*. Fecha este número a crítica bibliográfica assinada por Fernando Giobellina Brumana, cujo título já indica a riqueza do conteúdo, “Sobre ‘Los años locos’ de la etnografía en Francia”.

A *Revista de Antropologia* se alia, deste modo, ao esforço que vêm fazendo colegas do Museu Nacional e dos demais museus que sofreram terríveis revezes na história recente do país em renascer e manter sua excelência acadêmica, enfatizando ainda – como a seleção de artigos demonstra – seu compromisso e respeito para com a diferença, especialmente, com as populações e grupos atualmente ameaçados.

“Segredos do Brasil”: Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2018.152044](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152044)

Elena Monteiro Welper

🏠 Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
✉ elenawelper@yahoo.com.br

RESUMO

Entre novembro de 1938 e abril de 1939, financiado por Robert Lowie, Curt Nimuendajú viajou pelos estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, com o propósito de pesquisar os povos Jê setentrionais. O presente artigo recupera um conjunto de cinco cartas inéditas enviadas por Nimuendajú a Lowie no contexto de realização dessa viagem, tendo como objetivo não apenas a apresentação das informações etnográficas produzidas pelo autor sobre os grupos do nordeste, especialmente os Kamakã, Maxacali e Botocudo, mas também refletir sobre a sua relação com seu principal interlocutor teórico.

PALAVRAS-CHAVE

Curt Nimuendajú,
Robert Lowie,
Etnografia, Maxacali,
Botocudo, Pataxó

SECRETS OF BRAZIL: CURT NIMUENDAJÚ, ROBERT LOWIE AND THE NORTHEAST INDIANS

ABSTRACT

Financed by Robert Lowie, Curt Nimuendajú travelled through the Brazilian states of Bahia, Minas Gerais and Espírito Santo from November 1938 to April 1939, hoping to carry out research among the northern Jê. This article analyses a set of five unpublished letters sent by Nimuendaju in the context of these travels, aiming not only to present the ethnographic information obtained by the ethnographer on the Indigenous people of the Northeast, particularly the Kamakã, Maxacali and Botocudo, but also to reflect on his relationship with Robert Lowie, his main intellectual interlocutor.

KEYWORDS

Curt Nimuendajú, Robert Lowie, Ethnography, Maxacali, Botocudo, Pataxó

APRESENTAÇÃO

O presente artigo tem um objetivo duplo: recuperar a contribuição de Curt Nimuendajú para a etnografia dos índios do nordeste do Brasil e refletir sobre a interlocução entre Curt Nimuendajú e Robert Lowie, examinando nisso os fundamentos teórico-metodológicos do seu fazer etnográfico. Para tanto foram utilizadas como material de análise as cartas inéditas enviadas por Curt Nimuendajú para Robert Lowie entre os anos de 1938 e 1940 – período que abarca o contexto de realização da viagem pelos estados da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais – e o diário de viagem do pesquisador (*Botocudo Reise*, agosto 1938 – abril 1939)¹.

Nesta viagem, Nimuendajú pretendia realizar o levantamento etnográfico dos povos Jê setentrionais e a coleta de dados que contribuíssem para uma classificação mais precisa dessa família linguística. Previa também aquisição de coleções etnográficas para os museus nacionais do Rio de Janeiro e Pará. Embora não houvesse qualquer compromisso de trabalho, o etnógrafo contava com o apoio informal do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), visto que sua pesquisa de campo havia sido planejada a partir de informações fornecidas por funcionários deste órgão e teve como base os Postos Indígenas (P.I.) Paraguaçu (Bahia), Guido Marlière (MG) e Pancas (MG). Na perspectiva de Grupioni (1998: 190), esta expedição poderia ser considerada um “marco na trajetória de Nimuendajú”, tendo em vista não apenas a sua importância para a conclusão dos estudos sobre os povos Jê, mas principalmente pelo fato de que dela veio a última coleção etnográfica enviada ao exterior, no caso, ao Museu de Gotemburgo². As demais coleções feitas por Nimuendajú nesta viagem foram vendidas ao Museu Goeldi (144 peças), ao Museu Nacional (87

1 Todo esse material documental foi escrito originalmente em alemão e se encontrava depositado no Arquivo Curt Nimuendajú no Centro de Documentação Linguística do Museu Nacional /UFRJ, que foi destruído pelo terrível incêndio ocorrido na noite do último dia 02 de setembro. As fotografias incluídas neste artigo não foram encaminhadas junto às cartas para R. Lowie, mas também faziam parte do mencionado arquivo e foram aqui utilizadas com a intenção de ilustrar um pouco dessa experiência etnográfica de Nimuendajú.

2 Uma outra coleção composta por 58 itens foi enviada ao Museu de Gotemburgo. Conforme nos esclarece Grupioni (1998), Nimuendajú pretendia vender essa coleção por 200 dólares, mas este valor não foi aceito pelo diretor do museu, Walter Kaudern, que ofereceu apenas 75 dólares. A negociação não foi concluída e Nimuendajú acabou falecendo sem receber o pagamento.

peças) e ao amigo Carlos Estevão (33 peças) (Grupioni, 1998: 194).

Na correspondência de Nimuendajú, que se encontra depositada no Arquivo Curt Nimuendajú – CELIN/ Museu Nacional, encontramos um breve resumo desta viagem em cartas datadas de 04/04/1939 e remetidas a Herbert Baldus³, Heloisa Alberto Torres⁴ e Walter Kaudern⁵. Relatos mais extensos e semelhantes aos das cartas dirigidas a R. Lowie, e aqui reproduzidas, foram enviados para Vicente de Paula Teixeira da F. Vasconcelos (chefe do Serviço de Proteção aos Índios) em 22/05/1939; para Frederico Edelweiss, seu anfitrião em Salvador, em 15/08/1939; e para o amigo Carlos Estevão⁶ em 08/12/38, 15/01/39, 23/02/39, 28/02/39 e 22/04/1939. Após a morte de Curt Nimuendajú, as cartas enviadas ao chefe do SPI e Edelweiss foram publicadas (Nimuendajú, 1958, 1971), mas aquelas remetidas a Carlos Estevão permaneceram inéditas⁷. O cotejo entre este último conjunto epistolar e aquele enviado a Robert Lowie revela o envolvimento do primeiro nas atividades colecionistas de Nimuendajú, mas não evidencia diferenças no que diz respeito ao conteúdo propriamente etnográfico.

As cartas aqui traduzidas e reproduzidas, portanto, além de trazerem um material inédito, fazem um contraponto ao material já publicado. Nelas, além de fornecer informações mais detalhadas sobre a viagem e o material etnográfico coligido, Nimuendajú manifesta suas críticas à política indigenista da época, matéria da qual se eximiu no relato ao chefe do SPI. Tais críticas aqui são mencionadas como “segredos do Brasil” por se tratarem, em grande medida, de irregularidades, crimes e omissões cometidos pelos funcionários do órgão indigenista frente aos direitos e propriedades dos índios.

Nessas cartas Curt Nimuendajú também comunica as estratégias de pesquisa adotadas para a coleta de dados e apresenta informações que eram esperadas e cobradas por Robert Lowie, que vinha atuando como um importante “fiador” acadêmico de suas pesquisas junto às fontes financiadoras norte-americanas. Antes, porém, de explorar esta documentação etnográfica, acredito ser conveniente oferecer uma visão geral da relação estabelecida entre esses dois pesquisadores.

1. NIMUENDAJÚ E LOWIE

Embora Curt Nimuendajú tenha tido um grande conjunto de renomados interlocutores, nenhum foi tão importante quanto Robert Lowie, tendo em vista sua atuação como editor e coautor das suas obras mais importantes.

Aspectos conjunturais explicam parcialmente o sucesso desta relação, visto que ela se iniciou em um momento economicamente favorável aos institutos de pesquisas norte-americanos (ver Faulhaber, 2013), e que o material jê trazido por Nimuendajú incidia de maneira direta sobre o quadro teórico da etnologia

3 Herbert Baldus (1899-1970) nasceu em Wiesbaden, Alemanha, e após concluir seus estudos de etnologia em Berlim (sob orientação de Richard Thurnwald) transferiu-se em 1933 definitivamente para o Brasil, fixando residência em São Paulo. Data deste período o início de sua correspondência com Nimuendajú. Baldus trabalhou no Museu Paulista, onde chegou a ser diretor, e foi professor da Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

4 Heloisa Alberto Torres (1895-1977) iniciou sua carreira como assistente de pesquisa de Roquette-Pinto, no Museu Nacional, assumindo a direção desta instituição entre os anos de 1938 e 1955.

5 Walter Kaudern (1881-1942) foi o antropólogo sueco que substituiu Erland Nordenskiöld na direção do Museu de Etnografia de Gotemburgo. Nimuendajú o conheceu pessoalmente em 1934, por ocasião de sua viagem à Suécia.

6 Carlos Estevão de Oliveira (1880-1946) ocupou vários cargos públicos no estado do Pará, desenvolvendo paralelamente investigações sobre ornitologia e etnografia da região amazônica. Em 1930 assumiu a direção do Museu Goeldi.

7 Vale ressaltar aqui que justamente essas missivas não foram inseridas na publicação *Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira* (Hartmann, 2000), que compilou toda a correspondência de Nimuendajú para Carlos Estevão.

americanista da época, que concebia os povos desta família linguística como caçadores nômades, desprovidos de lavoura, cerâmica e canoas (Lowie, 1941). Os depoimentos de Curt Nimuendajú e Robert Lowie, entretanto, sugerem que por trás deste propício contexto científico existiu uma afinidade intelectual e, conforme a opinião deste último, essa boa relação se explicava pelo fato de possuírem a mesma origem germânica e personalidades complementares⁸:

Nimuendajú e eu nos encontramos por mero acaso, mas nós fizemos um bom time, em parte por que um se destacava exatamente onde o outro era mais fraco, e em parte por causa da nossa comum herança germânica e sede por fatos e provas objetivas (Lowie, 1959: 12)⁹.

Não é difícil identificar os excessos e deficiências que Robert Lowie atribuía a Nimuendajú e a si próprio. Apesar de ter-se iniciado antropológicamente com Franz Boas e Clark Wissler, dois grandes incentivadores do trabalho de campo, Lowie nunca chegou a demonstrar grande vocação para esta atividade e, após ingressar na Universidade de Berkeley, em 1921, passou a dedicar-se com mais afinco aos problemas teóricos. Na sua única experiência de campo entre os Crow (1910-1916), seguiu o modelo dos *antropólogos de gabinete*, que utilizavam o maior número de informantes possível fora do campo e dispensavam uma *observação participante* na cultura estudada. Na percepção de seu aluno, Robert Murphy, Lowie encarava o trabalho de campo como uma tarefa secundária, pois “Ele simplesmente não via o viver entre os índios como uma necessidade ou mesmo possibilidade. (...) Em todo caso, quase ninguém que conhecesse Lowie poderia imaginá-lo vivendo facilmente no ambiente de um lar indígena” (Murphy, 1972: 19)¹⁰.

Por outro lado, Lowie defendia que uma boa teoria só poderia ser construída sobre uma ampla base de fatos, os quais, por sua vez, demandavam um tempo mínimo de pesquisa de campo para que pudessem ser apreendidos com confiabilidade e amadurecidos intelectualmente. Em *The History of Ethnology* (1937) Lowie destacou a importância de um bom *trabalho de campo* citando Curt Nimuendajú como exemplo:

O mais brilhante amador não pode adivinhar que, em um estágio particular da ciência, detalhes aparentemente triviais como uma técnica de cestaria ou o número de postes nas tendas, podem assumir importância crucial. Por outro lado, os fatos abstratos da vida social e da crença religiosa não podem ser averiguados pelo melhor especialista sem uma longa e árdua investigação. É quando um talento para observação vem acompanhado tanto da residência prolongada quanto do contato com a etnografia profissional que obtemos resultados tão excelentes como o trabalho de Nimuendajú (Lowie, 1937: 06)¹¹.

8 Todas as traduções deste artigo são de minha autoria.

9 “Nimuendajú and I found each other by sheer accident, but we made a good team, partly because each excelled precisely where the other was weakest and partly because of our common German heritage and our common thirst for facts and objective proofs”.

10 “He simply did not see living among the Indians as a necessity or even as a possibility. (...) In any event, anybody who knew Lowie could hardly imagine him living easily in the ambience of an Indian household”.

11 “The most brilliant amateur cannot divine that at a particular stage of science apparently trivial details, like a basketry technique or the number of tent poles, may assume crucial importance. On the other hand, the elusive facts of social life and religious belief cannot be ascertained by the best specialist without long and arduous inquiry. It is when a talent for observation accompanies both protracted residence and contact with professional ethnography that we obtain such superb results as mark the work of Nimuendajú”.

Robert Lowie foi um dos alunos de Franz Boas que mais se aproximou da sociologia e quem mais ligações estabeleceu com a tradição germânica, mantendo-se sempre política e intelectualmente ligado à Alemanha (Murphy, 1972; Stocking Jr., 1974). Entretanto, diferentemente do mestre e de seu colega Alfred Kroeber, que transitaram pelas quatro áreas da Antropologia (etnologia, linguística, arqueologia, e antropologia física), Lowie foi sempre um etnólogo (Murphy, 1972: 34).

Ao publicar *Primitive Society* (1920) e mais tarde *Primitive Religion* (1924), R. Lowie consagrou-se como um dos líderes na crítica ao evolucionismo cultural e nos estudos de mitologia comparada e organização social, e foi pela época do seu primeiro livro que ele tomou conhecimento de Curt Nimuendajú. Em um encontro com o sueco Erland Nordenskiöld, este lhe falou das qualidades de “Nimuendajú”. Nesse momento, no entanto, por não possuir ainda profundo interesse pela América do Sul, Lowie simplesmente manteve aquele nome “estranho” na cabeça por quase uma década, até que “(...) Karl G. Izikovitz, um aluno do Barão Nordenskiöld, perguntou-me se poderia fazer algo por Nimuendajú (...)” (Lowie, 1959: 119)¹².

Em fevereiro de 1935 Curt Nimuendajú seguiu a sugestão do mesmo Izikovitz e enviou para Lowie o manuscrito de “A corrida de toras dos Timbira” (Nimuendajú, 2001 [1934]), justificando-se da seguinte maneira:

Dirigi-me ao Senhor porque estou convencido de que o Senhor, mais do que qualquer outro, saberá encontrar os numerosos e notáveis paralelos para com a América do Norte, que se encontram na cultura timbira (C. Nimuendajú – R. Lowie, 08/02/35).

Mais do que paralelos com a América do Norte, o manuscrito enviado a Robert Lowie trazia à tona um arranjo de sofisticação sociológica e simplicidade tecnológica que não se resolvia dentro do quadro teórico hegemônico. Por viverem em um ambiente supostamente desfavorável à ocupação humana, os grupos Jê eram definidos pela ausência de certos elementos típicos da cultura da floresta tropical (como a mandioca, a rede, a canoa e a cerâmica), e, na classificação da escola histórico-cultural do padre Wilhelm Schmidt, eram incluídos no “mais antigo círculo cultural sul-americano”, como *povos da fase da coleta* (Schmidt, 1942 [1913]: 13)¹³.

Após a leitura do manuscrito, que já sinalizava para a elaboração simbólica e institucional que se mostrava nos princípios da organização dualista entre os Canela, Lowie respondeu rapidamente, manifestando seu interesse pela monografia completa e lançando pontualmente suas primeiras perguntas: “São os Timbira caçadores? E isso se estenderia aos demais povos Jê?” (R. Lowie - C. Nimuendajú, data ilegível).

12 “(...) Karl G. Izikovitz, a student of Baron Nordenskiöld, asked me if something could not be done for Nimuendajú (...)”.

13 Em 1913 W. Schmidt propôs a aplicação dos círculos culturais (*Kulturkreise*) na América do Sul através da distribuição de “elementos culturais” (armas, instrumentos, mitologia etc.). Abstraindo o critério linguístico e tomando “em consideração uma distribuição que tem como ponto de partida os diversos graus de evolução econômica”, Schmidt reconhecia na América do Sul três categorias de povos: os povos na “fase da coleta” (Jê e Puri-Coroado, Gran Chaco Argentino, Pampas e Terra do Fogo), os povos na “fase da lavoura de cavouco” (florestas e planícies do Amazonas e do Orenoco), e os povos de “cultura superior” (planaltos e depressões da Cordilheira dos Andes, Chibbas e Incas etc.) (Schmidt, 1942 [1913]: 13).

Os dados de Nimuendajú evidenciavam a condição de horticultores dos povos Jê, demonstrando o equívoco da sua qualificação como caçadores e coletores, e revelavam uma organização social cuja complexidade, além de ignorada, não era esperada. Nas palavras de Nimuendajú os povos Jê eram “(...) certamente algo completamente diferente do que alguns etnólogos (por exemplo a escola de Schmidt) imaginam” (C. Nimuendajú - R. Lowie, data ilegível).

O caso jê assumiu uma importância particular nos quadros da problemática do desenvolvimento cultural e sociopolítico das sociedades indígenas das Américas. Ele colocou em questão não só a imagem tradicional desses povos, mas também certas noções correntes sobre a história cultural do continente, fragilizando a hipótese de unidade e primitivismo das culturas marginais (Coelho de Souza, 2002). Tudo isto foi imediatamente reconhecido por Lowie, que não escondia seu entusiasmo:

Os seus últimos manuscritos [sobre a sociedade dos palhaços e classes de idade entre os Canela] estimularam-me poderosamente. Quem teria esperado tantos matizes de eventos cerimoniais numa tribo Jê. Falta-me atualmente o tempo para dedicar-me aos pormenores que me interessaram (R. Lowie—C. Nimuendajú, 18/02/36).

Na posterior exposição desses pormenores, Lowie iniciou um questionamento intenso sobre a terminologia de parentesco dos Canela, o que foi muito bem recebido por Nimuendajú:

Sou-lhe extremamente grato por todas as perguntas e indicações referentes às indefinições no meu relatório, isso era exatamente o que me faltava. E se alguém tivesse assim me inspirado, provavelmente meu trabalho teria tido um resultado significativamente melhor (C. Nimuendajú - R. Lowie, 03/02/36).

Mais à frente, Nimuendajú ainda procuraria justificar a deficiência de suas análises sociológicas, reportando-se ao seu autodidatismo:

Durante a minha permanência entre os índios, dependia inteiramente de mim mesmo e, não tendo achando ninguém que tivesse interesse nisso [sociologia], dediquei-me ao máximo àquilo que sentia mais afinidade: língua e religião, julgando tais feitos maravilhas. Isso o Dr. vê em todos os meus trabalhos (Guarani, Xipia etc.). Depois entrei em contato com Nordenskiöld, que também não dava muita importância à sociologia. Que houvesse algo seriamente (...) [ilegível] (...) por assim dizer só quando em 1928 me mandaram da Alemanha o seu Primitive Society. Pois com a literatura que tenho aqui à minha disposição é fogo! (C. Nimuendajú - R. Lowie, 16/06/38).

O interesse de Lowie em traduzir e publicar a monografia sobre os Timbira foi correspondido por Nimuendajú, que passou a enviá-la em partes, conduzindo Lowie a uma completa imersão na literatura sul-americana, embora “o verdadeiro esforço fosse feito por um alter ego”¹⁴ (Lowie, 1959: 120):

*A extraordinária exatidão das observações de Nimuendajú, que revelaram fenômenos inesperados na cultura sociológica e religiosa das tribos sul-americanas, estimulou-me a produzir uma série de breves artigos sobre a importância teórica de seu trabalho para a reconstrução da história da cultura americana ou para os problemas do crescimento da cultura em geral. O ponto que eu especialmente enfatizei foi a notável tendência das simples tribos gê de sair por caminhos independentes a partir de uma base cultural obviamente comum (Lowie, 1959: 120)*¹⁵.

A correspondência entre os dois pesquisadores deixa claro que Lowie foi muito mais do que um editor ou financiador da obra de Nimuendajú. Foi ele quem o levou a uma maior reflexão teórica, abrindo-lhe o campo da estrutura social e do parentesco. Entretanto, isto não foi feito com longas explanações de Lowie, mas num processo mutuamente didático de partilha de conhecimento e experiências.

*Quando lhe fazia uma simples pergunta, recebia praticamente uma tese de mestrado como resposta. Às vezes me parecia injusto que eu estivesse sentado confortavelmente em casa enquanto ele subia por rios perigosos, arrastando-se pela floresta tropical ou visitando infrutiferamente tribos que tinham sido quase exterminadas por epidemias de sarampo, mas ele não pediu nada além do que ir para os índios, tudo o que ele queria da vida era o suficiente apoio financeiro para fazer suas viagens. Eu pude guiá-lo até certo ponto, e pude interpretar seus resultados, acrescentando comparações com dados de outras regiões (Lowie, 1959: 121)*¹⁶.

Em 1937 Curt Nimuendajú realizou sua última pesquisa de campo entre os Timbira, e neste mesmo ano surgiram suas primeiras publicações em coautoria com Lowie: “The Dual Organizations of the Ramko’kamekra (Canella) of Northern Brazil” (1937b), “The Gamella Indians” (1937a), “The Social Structure of the Ramko’kamekra (Canella)” (1938) e “The Associations of the Šerénte” (1939). Em 1941 Lowie publicou na *American Anthropologist* o artigo “A Note on the Northern Gê Tribes of Brazil”, no qual apresenta uma síntese da etnografia produzida por Nimuendajú e seus antecessores, Herman Ploetz e Alfred Métraux. Desta forma, antes mesmo que as monografias (*Apinaye*, 1939; *Sherente*, 1942 e *Timbira*, 1946) fossem publicadas, os primeiros resultados de suas pesquisas, que até então circulavam apenas entre um grupo restrito de pesquisadores leitores de alemão,

14 “...the actual sweating was done by an alter ego”.

15 “The extraordinary accuracy of Nimuendajú’s observations, which revealed unexpected phenomena in the sociological and religious culture of South American tribes, stimulated me into producing a number of brief papers setting forth the theoretical import of his work for the reconstruction of American culture history or for the problems of culture growth generally. The point I especially emphasized was the remarkable tendency of the simple Gê tribes to strike out along independent paths from an obviously common cultural base”.

16 “When I asked him a simple question, I received practically a master’s thesis in reply. Sometimes it seemed to me unfair that I should be sitting comfortably at home while he was going up dangerous rivers, plodding through tropical forest, or fruitlessly visiting tribes that had been almost wiped out by epidemics of measles. But he asked nothing better than go among the Indians; all he wanted out of life was enough financial support to make his journeys. I could guide him to some extent, since I had more formal training; and I could interpret his results, adding comparisons with data from other regions”.

foram introduzidos no *corpus* bibliográfico da etnologia americanista internacional, e se tornaram matéria de aula nas universidades americanas, alçando-o ao *status* de um “clássico”, conforme relata Alfred Métraux:

Durante este semestre, substituí o Dr. Lowie nesta Universidade e dei dois cursos, um sobre os índios americanos. Claro que eu enfatizei a América do Sul. Eu dei várias palestras, usando seus manuscritos sobre os Ramkokamekrán. A organização social Ramkokamekrán chegou a figurar como assunto principal para uma avaliação parcial. Como achei que você poderia estar interessado em saber o que os alunos fizeram com seu material, enviei-lhe alguns dos seus trabalhos. Não lhe parece estranho que o material que você coletou tão recentemente já figure como texto de exame em uma universidade tão distante? Você já é um “clássico”. (...)

Deixe-me dizer o quanto eu gostei de ler seus manuscritos. Acho que são obras-primas da antropologia sul-americana e constituem certamente a maior contribuição para o nosso campo desde o começo deste século. Nenhum homem vivo fez mais pela antropologia sul-americana do que você. Espero que isso seja reconhecido algum dia (A. Métraux – C. Nimuendajú, 12/01/38)¹⁷.

Curt Nimuendajú nunca demonstrou qualquer tipo de ambição acadêmica e não parecia se envaidecer com os elogios que lhe vinham deste meio. Ao contrário, sempre procurou rejeitar propostas que exigissem um trabalho em grupo (no campo ou em eventos), atividades de docência, ou sua permanência em meio urbano, e isto certamente também contribuiu para a sua construção como um *outsider* da academia. Argumentava que não poderia ensinar em uma sala de aula o que havia aprendido no campo, mas também que os investimentos financeiros deveriam priorizar as pesquisas de campo, antes de sua elaboração teórica. Quando, alguns anos mais tarde, Lowie lhe acenou o convite para publicar no *Handbook of South American Indians* e participar do *Pan-American Scientific Congress* (R. Lowie – C. Nimuendajú, ?/03/1940), Nimuendajú não tardou em responder:

Evidentemente quero colaborar de bom grado no Handbook of South American Indians, tanto quanto isto me for possível. Por outro lado, peço que me defenda, se por acaso surgir realmente o plano de me fazer participante de qualquer congresso. Não tenho nada a fazer em congressos, e seria lamentável todo o dinheiro que se investiria nisso, o qual aqui poderia ser empregado de maneira mais proveitosa. Sem dúvida eu teria muito a aprender na América do Norte, isto, todavia, em museus e reservas indígenas, o que aliás muito gostaria de fazer (C. Nimuendajú – R. Lowie, 02/05/1940).

17 “During this semester I substituted for Dr. Lowie in this University and gave two courses, one on the American Indians. Of course I stressed South America. I gave several lectures, using your manuscripts on the Ramkokamekrán. The social organization of the Ramkokamekrán even figured as main subject for one mid-term examination. Since I thought that you might be interested in knowing what the students have done with your material, I sent you a few of their papers. Does it not seem strange to you that material you have collected so recently already figures as examination text in a far away university. You are already a ‘classic’. (...)”

Let me tell you how much I enjoyed reading your manuscripts. I think that they are masterpieces of South American anthropology and constitute certainly the greatest contribution to our field since the beginning of this century. No living man has done more for South American anthropology than you. I hope that this will be recognized some day”.

Os efeitos econômicos da Segunda Guerra, porém, refletiriam na continuidade do suporte financeiro conseguido por Lowie junto ao Institute of Social Sciences da Universidade da Califórnia para seu “assistente de pesquisa”. De acordo com Faulhaber (2013:226), de 1936 até 1941 Nimuendajú recebera U\$1.200,00 por ano, mas, em 1942, último ano de subsídio norte-americano, este valor caiu para U\$300,00. A partir de então, a correspondência entre os dois pesquisadores assumiu um caráter mais protocolar, resumindo-se a comunicados sobre remessas de manuscritos e publicações que já estavam programadas. Em carta para o amigo Harald Schultz, Nimuendajú expressou a falta que esta interlocução lhe fazia.

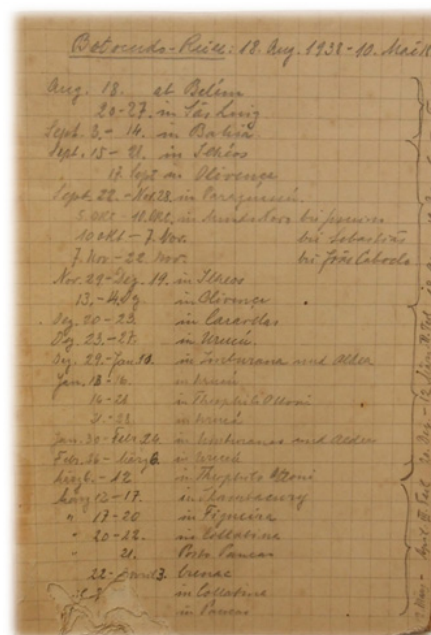
O mal de nós, ambos, é que, tirando Baldus, não existe no Brasil um único etnólogo — ou o Sr. pode me citar algum? Temos de trabalhar e de depender de gente que só se lembra da etnologia para justificar verbas. Sem dúvida, eu passo com o Museu Nacional muito melhor do que o Sr. com o SPI, mas não deixo de me lembrar com saudade dos tempos quando trabalhava com Nordenskiöld, Lowie, etc., que eram etnólogos de verdade e compreendiam o que eu queria e estava fazendo (C. Nimuendajú - H. Schultz, 26/06/1945).

2. A VIAGEM EM TRÊS PARTES (E CINCO CARTAS)

A viagem de Nimuendajú pelos estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo tinha o objetivo oficial de visitar os Kamakã e as tribos vizinhas, isto é, os “Jê do leste”, a fim de obter uma visão mais profunda sobre a classificação linguística e as migrações históricas da família Jê¹⁸. Nas palavras de Nimuendajú, aqueles seriam “os restos dos Jê do norte”¹⁹, que desde 1935 estavam em seu programa de campo²⁰.

O planejamento foi feito com base nas informações fornecidas por funcionários do SPI, mas Nimuendajú não assumiu qualquer compromisso de trabalho com o órgão, embora tenha sido sondado sobre isso²¹.

O diário de viagem de Nimuendajú indica com precisão o itinerário e cronograma da viagem, revelando sua organização em três partes e o período efetivamente dispendido em trânsito (119 dias) e em pesquisa de campo (67 dias no Posto Indígena Paraguaçu; 25 dias no P.I. Guido Marlière – Umburana; e 21 dias no P.I. Pancas).



18 Carta de Nimuendajú para Lowie, 06/09/37 (ACN/CELIN).

19 Carta de Nimuendajú para Lowie, 20/10/37 (ACN/CELIN).

20 Carta de Nimuendajú para Lowie, 16/11/37 (ACN/CELIN).

21 Uma passagem da carta de 05/02/38 para Lowie, esclarece as relações comerciais que mantinha com os órgãos brasileiros: “Creio que poderei me esquivar numa boa da aceitação do convite do inspetor de índios. Ele mesmo não terá muita pressa com a viagem já que, antes de mais nada, não tem dinheiro. Destarte não sobra mais nada no caminho contra a pesquisa dos Kamakan, pois a necessária autorização por parte do ‘Conselho de Fiscalização das Expedições Científicas e Artísticas’ obterei até lá no Rio sem nenhum problema, mesmo que eles me obriguem, como de costume, a fornecer coleções etnográficas para o Museu Nacional. Sobre a atual situação nos Kamakan, até agora, não consegui nenhum detalhe. Como prova de que ainda exista bastante deles, considero uma portaria do governo do Estado da Bahia do ano 1928 que concedeu aos índios três regiões de reserva por entre os rios Contas e Pardo (provavelmente só no papel)” (ACN/CELIN).

VIAGEM BOTOCUDO 18 AGOSTO DE 1938 – 10 MAIO 1939

Parte I Ago. 18: saída Belém.
 Ago. 20 - 27: S. Luiz
 Set. 03 - 14: Bahia
 Set. 15 - 21: Ilhéus
 Set. 17: Olivença
 Set. 22 - nov. 28: Paraguaçu
 Out. 05 - 10: em Mundo Novo com Josemiro
 Out. 10 - nov. 07: junto a Sebastião
 Nov. 07 - nov. 22: junto a João Caboclo
 Nov. 29 - dez. 19: Ilhéus
 Dez. 13 - 14: Olivença

Parte II Dez. 20 - 23: Caravelas
 Dez. 23 - 27: Urucu
 Dez. 29 - Jan. 11 Imburana e Aldeia.
 Jan. 13 - 16: Urucu
 Jan. 16 - 21: Teófilo Otoni

Parte III Jan. 21 - 28: Urucu
 Jan. 30 - Fev. 24: Umburana e aldeia
 Fev. 26 - Mar. 06: Urucu
 Mar. 06 - 12: Teófilo Otoni
 Mar. 12 - 17: Itambacuri
 Mar. 17 - 20: Figueira
 Mar. 20 - 22: Colatina
 Mar. 21: Posto Pancas
 Mar. 22 - abr. 03: Crenac
 [?] Colatina
 [?] Pancas
 Abr. 11 - 16: Colatina
 Abr. 16 - maio 01: Vitória
 Maio 10: chegada em Belém

3.1. PARTE I: NIMUENDAJÚ E JACINTA – A ÚLTIMA ÍNDIA DE “SANGUE PURO”

Na primeira parte da viagem Curt Nimuendajú percorreu o território baiano, visitando os índios do Posto Indígena Paraguaçu (Pataxó, Kamakã, Kamuru, Baena) e de sua vizinhança (os “Tupinaki” de Olivença). Os resultados dessa primeira parte (avaliada como “um fracasso”) foram descritos para Lowie numa longa carta escrita de 03 de dezembro de 1938 (ver carta I: 03/12/38).

Entre os Pataxó, que residiam junto ao Posto Paraguaçu misturados aos *neobrasileiros* e funcionários do SPI, Curt Nimuendajú alegou não ter encontrado condições fazer “qualquer coisa científica com eles”. Por outro lado, entre os *gentis* Kamakã, que eram o alvo principal da viagem e residiam um pouco afastados do posto, Nimuendajú investiu um mês, dedicando-se a coletar “algo” com a “última remanescente pura”, a velha Jacinta. Embora Nimuendajú tenha lamentado que tal conversa fora “a mais terrível prova de paciência” e que “(...) eles já estavam num tal estado que não havia nada para a etnologia” (ver carta I: 03/12/38), os dados colhidos junto aos onze Kamakã remanescentes foram mais tarde publicados no *Handbook of South American Indians*, em um artigo escrito em coautoria com Alfred Métraux (“The Camacan Linguistic Family”, 1946b).

Na primeira carta abaixo traduzida, Nimuendajú forneceu informações etno-históricas sobre a região e apontou para as invasões no território indígena, revelando os casos de apropriação de terras por parte dos *neobrasileiros* e identificando a omissão e conivência de funcionários do SPI nestes processos:

(...) quando em 1927 o posto foi inaugurado, lá moravam apenas duas famílias não indígenas. Hoje moram na reserva mais de 1.500 neobrasileiros que em parte obtiveram dos administradores do posto, com toda amizade, a autorização para o assentamento, e em parte tinham invadido sem nenhuma autorização. Nessa massa de neobrasileiros encontram-se perdidos 123 índios das mais diversas descendências (carta I: C. Nimuendajú para R. Lowie, 03/12/38).

O próprio Tenente Anselmo, que, na qualidade de Comandante do Posto Indígena acompanhou Nimuendajú na viagem ao P.I. Paraguaçu, tornar-se-ia famoso “(...) pelas variadas pressões exercidas sobre os índios para que abandonassem as terras da Reserva” e acabou sendo demitido do SPI em 1942, “devido à exploração ilegal do pó de ouricuri, manteiga e requeijão” (Paraíso, 1976: 36).

Uma última crítica de Nimuendajú à ineficiência do SPI surge no seu breve relato sobre a passagem de dois *bandos* guarani por Ilhéus, cerca de um mês antes de sua chegada. De acordo com Nimuendajú esses grupos “(...) teriam emigrado da fronteira entre os estados do Paraná e Santa Catarina” e, apesar dos funcionários do SPI alegarem que o faziam por questões econômicas, isto é,

por procurarem terras produtivas para trabalho, Nimuendajú sustentava que a migração teria uma natureza religiosa em nada diferente da que testemunhara entre os Guarani de São Paulo. Por fim, Nimuendajú lamentou que os funcionários do SPI do Rio de Janeiro e São Paulo não tivessem conseguido deter a “marcha dos índios”, pois “(...) ao passarem por Ilhéus já tinham sucumbido à estafa da migração” (Carta I: C. Nimuendajú para R. Lowie, 03/12/38).

Apesar de Nimuendajú ter demonstrado sensibilidade em identificar as causas religiosas dessa migração, ele não nos fornece mais informação sobre a composição e destino destes grupos. Isso nos sugere que suas apurações não tenham sido suficientemente profundas, mas também que muito crédito tenha sido dado às informações colhidas entre os “civilizados”.

O escritor Rubem Braga conta que, numa visita que fez ao Vale do Rio Pancas, por volta de 1936, encontrou por lá alguns desses índios guarani, e sobre eles escreveu o seguinte:

Não foi difícil ter uma explicação que os próprios índios deram. Suas terras lá no sul tinham sido tomadas pelos brancos e as coisas foram arrançadas para que o SPI os transplantasse para o Pancas. Vestiam restos de velhos uniformes do exército, alguns com peças vermelhas, como aqueles da Guerra do Paraguai. Não conheciam uma palavra sequer da língua de seus vizinhos crenaques (Braga, 1968:02).

De acordo com o relato de Antônio Werá Kwaray, liderança guarani da aldeia de Boa Esperança (Aracruz, norte do ES), quando esses Guarani chegaram em Porto Seguro nos anos 1950: “(...) ficaram todos desorganizados. Os religiosos falavam para as pessoas mais novas e para todos para se organizarem um pouco” (Cicarone, 1996 *apud*: Teao, 2008: 10). Dois grupos guarani (cerca de 300 pessoas) foram localizados pelo SPI nos estados do Pará e Sergipe, e levados com seus respectivos pajés para a reserva do Rio Pancas, que estaria inabitada. Ali eles teriam sido envenenados e mais de 200 pessoas teriam morrido, tendo estes óbitos sido explicados por uma epidemia de malária nos anos 1940 (Alves, 2013).

3.1.1. CARTA I

Ilhéus, estado da Bahia, 3 de dezembro de 1938
Sr. Prof. Dr. Robert H. Lowie
Berkeley, Califórnia.

Muito prezado senhor Professor.
Terminei agora a primeira parte da minha
viagem. Infelizmente foi um fracasso.

Cheguei no dia 3 de setembro na Bahia e no dia 15 em Ilhéus²². Lá recebi um telegrama do chefe do SPI que me aconselhou a esperar a chegada de um tal Capitão Diniz, que era o fiscal do posto do SPI, para viajar junto com ele ao Posto Paraguaçu.

Aproveitei a permanência em Ilhéus para ver os descendentes dos Tupinaki que vivem no litoral, nas adjacências de Olivença, 16 km ao sul. Ainda existem por volta de trezentos, que estão muito misturados com sangue de neobrasileiros e que perderam quase toda a cultura própria. Apesar disso, ainda vi algumas coisas interessantes, por exemplo, uma rede de algodão – autêntico trabalho tupi – feita no estilo antigo com quatro pontas para pendurar. Estes índios são gentis e sociáveis, mas os neobrasileiros, de todas as maneiras possíveis, através de tramoias e ameaças, procuram expulsá-los de suas terras, e já que não existe ninguém que os ajude, então a dispersão do grupo é apenas uma questão de tempo.

No dia 21 de setembro, quando a espera pelo capitão durava demais, parti para Paraguaçu na companhia de um tal Tenente Anselmo, que momentaneamente é comandante do posto. De 22 de setembro até o dia 28 de novembro, demorei-me na área do posto, tendo voltado para Ilhéus em 29 de novembro.

A reserva compreende mais de 500 quilômetros quadrados de terra, formando uma faixa que se estende aproximadamente sob 500 longitude oeste. Do Rio Cachoeira, no norte, até o Rio Pardo, no sul. Por entre os dois rios, encontra-se uma cadeia de montanhas selvosas, a qual tanto o Príncipe Wied²³, quanto também Douville²⁴, entenderam como o término ao norte da Serra dos Aymoré, o que é um engano. No lado norte dessas montanhas, a terra está coberta por uma floresta seca, no lado sul, por uma alta floresta úmida (floresta tropical?). Numa colina adjacente estão 10 casinhas que foram concebidas como moradia para as famílias indígenas, mas essas falharam na sua finalidade e agora desmoronam lentamente. O pessoal do posto compõe-se de um sargento, dois soldados e um cozinheiro.

A terra seria uma reserva indígena e, quando em 1927 o posto foi inaugurado, lá moravam apenas duas famílias não indígenas. Hoje moram na reserva mais de 1.500 neobrasileiros que em parte obtiveram dos administradores do posto, com toda amizade, a autorização para o assentamento, e em parte tinham invadido sem nenhuma autorização. Nessa massa de neobrasileiros encontram-se perdidos 123 índios das mais diversas descendências.

22 Notem que Nimuendajú não menciona que durante dias deteve-se fichando livros da biblioteca particular de Frederico Edelweiss.



Figura 1
Família tupinaki

23 O príncipe Maximiliano von NeuWied (1782-1867) empreendeu viagem científica pelo interior do Brasil, passando pelos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia. A descrição desta viagem foi publicada em 1821, com o título *Reise nach Brasilien, 1815-1817* [Viagem pelo Brasil].

24 O francês Jean Baptiste Douville (1794-1837) chegou ao Brasil em 1833 e realizou viagens de exploração na Amazônia e na região do Rio São Francisco, onde veio a falecer. Nimuendajú provavelmente já tinha tido acesso ao texto “Les Indiens Kamakan, Pataño et Kutašo d’après le journal de route inédit de l’explorateur français J. B. Douville”, publicado em 1930 pela *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán* (Tomo I: 239-293).

1) Os Pataxó – Esta tribo hoje conta com 23 cabeças, das quais 16 moram na reserva. Isto é tudo que ainda resta dos mais ou menos 100 Pataxó que, nos últimos dez anos, foram capturados à força pelos administradores do posto. Os Pataxó da reserva se dividem, por sua vez, em dois grupos. Um consiste de três homens, três mulheres e três crianças. Eles moram ao lado, num galpão aberto junto à cozinha do posto, onde passam o seu tempo dormindo e esperando a comida que vem sendo trazida para eles prontinha da cozinha. De puro tédio, eles às vezes rodeiam por algumas horas na catinga do posto e entre os vizinhos neobrasileiros ao redor. Não falam português, ou pelo menos não o suficiente para que alguém possa se entender com eles nessa língua. Vestem roupas sujas, rasgadas e abandonaram toda a cultura própria – a qual, evidentemente, desde o princípio, não era grande coisa. Ainda utilizam o arco e flecha, a sua única arma, que é o trabalho mais desprezado que já vi de índios! A forração das flechas consiste de penas procedentes do galinheiro do posto, o enrolamento da ponta de uma tira de pano arrancada da camisa, etc. Qualquer seriedade desapareceu da vida desta gente. Quem topa com eles faz piadas estúpidas, ri e se engalfinha com eles. Eles se acostumaram completamente com o fato de que ninguém os leva a sério para uma conversa razoável, e parecem satisfeitos com o papel de palhaço. Com este clima que paira sobre os índios do posto, é simplesmente impossível fazer qualquer coisa científica com eles, e foi isto que mais me aborreceu, pois parece que antigamente a tribo pataxó era extremamente interessante.

O segundo grupo compreende uma mulher jovem que abandonou seu marido indígena para viver com o cozinheiro do posto, a sua criança mestiça, dois garotos maiores e três rapazes, dos quais o mais tolo foi casado na igreja, por um administrador do posto, com uma mulatinha nova e bem esperta, um casamento que não deve durar muito. Os membros



Figura 2
Poake Pataxó

deste grupo falam mais ou menos bem o português, mas ninguém fala, nem um pouco mal, o pataxó. Insinuaram a eles que agora eram civilizados e, portanto, um pouco melhor do que os outros. Com muito esforço consegui fazer com os dois garotos – os outros eram completamente imprestáveis – uma lista com algumas centenas de palavras. Mas nenhum dos dois era

capaz de formar frases na sua língua. Esta minha lista de palavras está bem diferente daquela que o Príncipe Von Wied registrou com os Pataxó no Prado. Não obstante, acredito que se tratem de membros do mesmo povo. Também me parece existir um parentesco remoto com o grupo Malalí de Loukotka.

Fora da reserva talvez haja ainda outro pequeno bando Pataxó de Sete (?) Cabeças que vive de modo selvagem no Rio Guariba, que, vindo do norte, do Rio Jequintonha, desemboca três léguas abaixo do Salto Grande. Eles não têm um convívio pacífico com os neobrasileiros e há quatro anos não se vê mais nada deles.

Outro bando Pataxó viveu antes de 1927 no baixo Rio Gongogy. Aos poucos ele foi exterminado pelos neobrasileiros. Apenas neste ano indicado, existiu ainda um homem que quatro vezes foi capturado pelos funcionários do SPI e três vezes fugiu de novo até que finalmente morreu no posto.

Parece que este bando Pataxó representa a população primitiva da parte sudeste do atual estado da Bahia, entre os Rios Mucuri e Contas. A sua região talvez tenha sido primeiramente limitada pelos Kamakã oriundos do oeste, depois pelos Tupinakí no lado do litoral. Com o retrocesso dos Kamakã, devido ao seu contato com a civilização, os Pataxó aparentemente expandiram mais um pouco em direção ao oeste até mais ou menos 400 30' longitude oeste. No tempo da fundação do posto (1927) sua comarca principal ficava na área da nascente do Rio Salgado, um afluente ao norte do Rio Caxoeira, de onde ocasionalmente realizavam assaltos na estrada de Ilhéus para Conquista.

Os Pataxó eram de uma tribo extraordinariamente primitiva. Não plantavam uma só planta útil, não entendiam nem um pouco de trançado, não conheciam nem embarcações, nem potes. Como vasilhas para água e mel utilizavam sacos de peles de animais. Transportavam a sua bagagem em redes de ráfia trançadas para carga. A primeira expedição que o SPI empregou contra eles ainda encontrou um acampamento de 15 cabanas cobertas com cascas de árvore, em cujo centro conservava-se uma árvore em volta da qual evidentemente se dançava.

2) Os Kamakã – Na reserva, no Riacho Mundo Novo, moram em três choupanas 11 descendentes dos Kamakã, sobreviventes da última aldeia que se localizava no Catolé, em um afluente esquerdo do Rio Pardo, sob 400 30' longitude oeste. Ali tomaram-lhes a terra, mandaram-nos embora grosseiramente e dessa forma seguiram, em 1932, para a reserva. Apenas duas velhas eram de sangue puro e conheciam ainda a língua. No mesmo dia em que cheguei em Mundo Novo, enterraram a mais jovem das duas. Assim sobrou apenas a velha Jacinta Grayirá como última representante

autêntica da tribo Kamakã. Ela me parecia estar bem acima de setenta anos de idade, era cega de um olho, surda nos dois ouvidos e bastante esquisita, ainda que não se pudesse falar de uma demência senil. Ela falava um péssimo português e levou muito tempo até que eu a entendesse apenas razoavelmente.

Durante um tempo, duvidei que valeria a pena gastar tempo e dinheiro com a velhinha, mas prevaleceu a convicção de que esta seria a última oportunidade de conhecer algo sobre os Kamakã, e por esta razão eu deveria aproveitar ao máximo. Mandeí arrumar a casinha de Jacinta, cuidei para que nada faltasse a ela, sustentando também seus dez companheiros de tribo mestiços, que aproveitaram a oportunidade de “encostar-se em mim”, para usar uma expressão brasileira. Quando, de certa maneira, já havia me familiarizado com a velha, e já entendia o seu jargão, comecei a trabalhar: primeiramente, o mais importante e complicado, as designações de parentesco, depois, as lendas e, de sobremesa, a língua. Quantas vezes lembrei-me das entrevistas fabulosas que Douville há cem anos tivera com os seus Kamakã! Um mês inteiro me martirizei com Jacinta. Na verdade, berrei até ficar tão rouco que durante dois dias não consegui “falar” com ela. Depois, foi ela quem ficou indisposta e precisava ser poupada. Foi a mais terrível prova de paciência pela qual já passei nesse campo. A dada altura, tive vontade mesmo de largar tudo, pois estava sem nenhuma expectativa. Mas a própria velhinha era tão gentil e paciente que eu por fim senti vergonha de mim mesmo e continuei trabalhando.



Figura 3:
Sebastião (mestiço), Manoel
Aratimbo (mestiço), Jacinta
(última índia de sangue puro).

Primeiro, verifiquei a árvore genealógica dela. Dos dez mestiços, somente um estava aparentado a ela e, portanto, os mortos tiveram que servir como exemplo. Felizmente, os Kamakã não fazem parte das tribos que evitam pronunciar os nomes dos falecidos, ao contrário, a velha frequentemente se agradava de concentrar seus pensamentos nos parentes falecidos.

Fabriqueei bonecas de garrafas vazias e caixinhas de filmes, pus as mesmas na frente da velha e as designei com os nomes dos falecidos que interessavam:

“Este é Antonio”.

“Hei?”

“Antonio!”

“??”

“An-to-nio!!!”

“Ah! Antonio!?”

“Sim, Antonio. E esta é Juana”.

“Hm, Anna.”

“Não, não é Anna: Juana!?”.

“Hei?”

“Juana!!”

“Hm, Juana”.

“Se agora Antonio fala a Juana, como será que ele a chama?”

“Antonio diz: *Xecaxkara*”.

“Ele diz realmente *Xecaxkara* para ela?”

“Certamente, Antonio chama Anna de *Xecaxkara*.”

(Eu tenho motivos para duvidar da corretude da indicação)

“Não, esta não é Anna, esta é Juana!”

“Ah é, Juana!” (Por um momento, ela olha para a boneca estarecida e de boca aberta. Depois, dá para ver como a sua imaginação se anima. Suas feições assumem uma expressão gentil e, imitando a voz profunda de homem do falecido Antonio, ela diz: “*Kecaxkédse*”).

“E como é que diz Juana a Antonio, quando responde a ele?”

“Juana?! Ela nem sabia falar a língua!”

“O que ela teria falado se tivesse conhecido a língua?”

“Não, Juana não tinha cabeça para apreender! Esta nunca apreendeu uma só palavra da língua *kamakã*”.

E assim por diante, tudo teve que ser investigado por meio de exemplos concretos. Não pude contar com quaisquer ligações hipotéticas. “Se A tivesse casado com B...” — “Mas ele, pois, nem se casou!”.

No início, Jacinta se esforçou muito pouco para indicar as designações corretas, porque ela pensou que as minhas perguntas era um jogo de vaidade, que no fundo não havia importância se a designação estava certa ou não. Só quando ela viu como eu me torturava incessantemente que levou o assunto mais a sério. Contudo, a primeira tabela que estabeleci saiu de tal maneira que eu, como já foi dito, por um triz não perdi toda a esperança e desisti da coisa. Depois, em razão da facilidade com que imitei a fonética correta das palavras, Jacinta meteu na cabeça que eu já sabia de tudo e melhor do que ela mesma. Em consequência disso, não pude mais manifestar dúvidas de maneira alguma, mas, ficando calado, tive que formar novos exemplos inúmeras vezes, até que qualquer dúvida tivesse sumido. Dessa maneira foi feita a tabela anexa. Faltam, porém, todas as indicações sobre os antigos hábitos de parentesco. Devido à surdez de Jacinta foi

necessário esperar até que ela contasse por vontade própria, com perguntas não dava para trazer nada para fora. Além disso, exatamente sobre questões de casamento, ela se arvorava com orgulho de civilizada e cristã: havia sido casada pelo padre na Igreja do Cachimbo! Todos os seus antepassados, porém, não teriam casado, mas sim vivido em concubinato! A cada tentativa de conduzir a conversa para outros costumes de casamento, ela sempre jogava o catolicismo dela na minha cara. Desse modo, não havia nada para indagar a respeito. As lendas também não proporcionavam esclarecimentos. Agora está claro que as duas histórias tratem de pares de irmãs sendo casadas com um só homem.

Pensei que era fácil mandar a velha contar histórias, mas isso também tinha seus defeitos. Ela conhecia “histórias bonitas” e “histórias feias”. As primeiras, que ela amiúde impunha diretamente a mim, tratavam de ricos cavalheiros, com botas altas e relógio de corrente de ouro, que moravam em casas caiadas de branco e cujas mulheres mandavam as negras carregar as suas crianças, etc. As feias – com uma palavra ela representava o resto do antigo tesouro de lendas dos Kamakã – tratavam de lobisomens, de animais que agiam como seres humanos, de astros. Não adiantava nada explicar a Jacinta que já conhecia todas as “histórias bonitas” e achava as “feias” mais bonitas. Antes, tinha de aturar as primeiras para depois, talvez, quando não sabia mais nenhuma, ouvir uma das últimas. Mas logo Jacinta não quis contar mais nada de lobisomens; eles já haviam tornado a aparecer no sonho e ela insistia nessa recusa.

Agora, o registro da língua. Jacinta dominava a língua kamakã perfeitamente e ela exigiu que eu anotasse e apreendesse os nomes de todos os animais e plantas. Nisto também faltou a capacidade e boa vontade dela para terminar. Nem por uma vez os pronomes foram determinados sem ser por truques.

Um exemplo disso foi o que entendeu por “traduzir”: uma vez, enquanto ela estava cortando carne, pedi que dissesse em kamakã: “Estou cortando carne”. Primeiro, ela entendeu que eu queria cortar a carne em lugar dela, e a entregou para mim. Depois de intermináveis mal-entendidos, ela pareceu ter finalmente compreendido do que se tratava, isto é, que eu queria ter a expressão adequada em kamakã para esta ocasião. Mas o que ela traduziu provavelmente dizia “a faca é gasta”. Dessa maneira, só se juntou aqui uma lista de palavras que, a despeito da reprodução fonética, está mais ou menos no nível dos glossários de Von Wied e Martius. Quanto à riqueza de material, porém, fica muito atrás do coletado por Douville.

A tabela das designações de parentesco, 22 histórias e lendas e a pequena lista de palavras foi tudo o que consegui em um mês.

Os Kamakã, com sua cerâmica, sua tecelagem e sua agricultura, estavam bem acima dos Pataxó, pelos quais foram cercados por três lados. Em uma encosta no meio da floresta, achei os cacos de cerca de vinte grandes vasilhas esféricas de um tipo singular. Elas não tinham nem base, nem uma borda especificamente trabalhada. A metade inferior das vasilhas, muitas vezes também as três quartas partes inferiores, era evidentemente desenvolvida para cima de um montão de argila alisada, o resto era feito com rolos de argila sobrepostos e pressionados uns aos outros, de modo que as impressões dos dedos faziam o efeito de escamas ou telhas. Não se achou vestígio de pintura, ornamentos ou alças, exceto por uma única pequena saliência vertical, em forma de crista, embaixo da borda de uma pequena vasilha. A técnica é, portanto, a mesma que Carlos Estevão e eu vimos nas tribos de Pernambuco. Até a forma de esfera é a mesma e a mencionada saliência indica ainda especificamente a cerâmica dos índios do Collegio, no baixo Rio São Francisco. Isto não é cerâmica nem dos Aruak, nem dos Tupi. Não é possível compreender a cultura kamakã como cultura jê – tupi ou aruak, como o fizeram Ploetz e Métraux. Cada vez mais tenho a convicção de que no leste do Brasil existia uma cultura local singular com agricultura (batatas, algodão etc.), cerâmica do tipo sobredito, tecelagem, redes de carga, flautas Toró, funis de fumaça, endocanibalismo, culto de Jurema etc., o que em geral não ocorre por influência tupi ou aruak. Esta cultura certamente contribuiu essencialmente para a formação da cultura dos Kamakã. Seus representantes principais parecem ter sido as tribos Kariri. Por isto fiquei contente quando constatei na reserva um terceiro elemento indígena, que evidentemente consistia dos então *portadores* desta cultura. Em seguida, convivi durante três semanas com estes índios, mas lamentavelmente eles já estavam num tal estado que não havia nada para a etnologia. São eles:

3) Os índios de São Bento – Um grupo de índios mora a mais ou menos 100 km a noroeste da reserva, na região da nascente do Rio Gongogy. Em cerca da metade deles ainda prevalece o sangue indígena, porém indivíduos puros são raros. A história dessa gente, em poucas palavras, é a seguinte: no século XVIII, as duas tribos Kariri, dos Kamuru e Sapuya, moravam nas aldeias Pedra Branca e Caranguejo, a 130 km a oeste da capital da Bahia, perto de Amargosa. Martius as visitou em 1818 e anotou registros das duas línguas; os primeiros ele chama de *Cayriri* e os últimos de *Sabuja*. Por volta de 1865, quando a aldeia do Caranguejo já havia deixado de existir, começou a resistência indígena contra o alistamento para a Guerra do Paraguai. Os Kamuru foram expulsos de sua aldeia. Alguns ofereciam

resistência armada na caatinga, sendo exterminados um por um. O resto dispersou-se; porém, alguns anos mais tarde, reuniram-se novamente em Santa Rosa, em um afluente do Rio de Contas, um pouco a norte de Jequié. Ali o governo havia instalado uma nova aldeia, cujos primeiros moradores eram alguns índios descendentes dos Tupinakí de Trancoso, perto de Porto Seguro, aos quais se juntaram também os diminutos restos dos Tobayara de Batsteira (perto de Areas). Lá, por um tempo, os fugitivos viveram em paz, depois os neobrasileiros vizinhos começaram a “espremê-los”, como diz o termo técnico, quer dizer, os maltratavam mais ou menos conforme a lei, aterrorizando-os até que fossem embora. A última delegação que procurou proteção contra as perseguições na Bahia, o governador mandou de volta na escadaria do Palácio do Governo, com a resposta de que eles não tinham mais direitos a reivindicar e, se quisessem, poderiam seguir para as florestas no Rio Gongogy. Com isto, ele quis matar dois coelhos com uma cajadada só, pois as florestas eram, naquele tempo, o “lugar de recreio” das hordas de Pataxó hostis. Por fim, os índios de Santa Rosa assim o fizeram, juntando-se novamente nas nascentes do Rio Gongogy, em São Bento. O lugar não era então habitado, mas, pouco depois que os índios construíram as suas choupanas, fizeram as suas plantações e acabaram de se instalar, apareceram progressivamente também aqui os “legítimos” proprietários neobrasileiros do país. Mandaram demarcar e depois voltaram a açar os índios outra vez. Uma parte deles procurou refúgio na reserva, mas os 1.500 invasores neobrasileiros que lá desempenhavam um grande papel não os receberam com muitas gentilezas. Pelo fato, porém, de não haver nenhum outro caminho aberto para eles, a imigração dos índios de São Bento em direção à reserva aumentou.

Estes índios falam português em lugar de suas próprias línguas, as quais esqueceram até a última palavra. Eles não possuem mais nenhuma característica tribal e, por conseguinte, nenhum sentimento tribal; por outro lado, apesar da miscigenação, desenvolveu-se neles um certo orgulho de raça; a humanidade se divide em dois partidos: nós, “índios”, e “os contrários”. Tal colocação é mais que explicável diante de sua história triste. Eles não esperam mais nada e não acreditam em nada. Também na reserva, eles já se torturam com a pergunta sobre para onde fugiriam se aqui também tudo sair errado para eles. Estão cheios de ódio e rancor contidos, mas não se queixam nunca, nem deixam ninguém perceber, na suposição de que isso, no máximo, possa prejudicá-

Figura 4
Anesia Kamuru.



los ainda mais. Somente quando viram que eu, por princípio, evitava os invasores e procurava a companhia dos índios, eles se abriram um pouco e eu consegui acesso ao seu passado e ao seu atual estado mental. Eles conseguem falar por horas a fio sobre perseguições e tramoias. O tema predileto dos índios da Aldeia de Pedra Branca é a resistência armada e o fim dos seus últimos guerreiros, Rodrigues e João Baetinga, que por traição foram capturados e assassinados. É difícil tratar com tal gente. Eles consideram justo mentir e enganar à vontade. Apesar de todo esforço da minha parte para a etnologia, não deu em nada. Uma mulher da tribo Kamuru ainda fabricava cerâmica para uso próprio. As vasilhas não se distinguem em forma e técnica daquelas que vi serem feitas nos Xukuru em Cimbres e que se encontram também em todo nordeste. Um velho descendente dos Tupinakí de Troncoso ainda conseguiu se lembrar de algumas lendas: da cabeça rolante, da perna de dardo, fragmentos da lenda de gêmeos deturpados pelo cristianismo e do fim do mundo. Ele e mais outro índio velho ainda tinham participado na sua juventude do culto da Jurema do Kamuru e descreveram para mim o rito e as suas experiências de êxtase da Jurema.

Depois de duas semanas de convívio com esta gente entendi que deles não se tiraria mais nada em benefício da etnologia e desisti de mais esforços²⁵.

4) Os Baena – Quando o posto foi fundado, em 1927, existia, ao lado sul da vertente de água em direção ao Rio Pardo e um pouco acima da reserva, uma pequena tribo a qual os Pataxó estão chamando de Baena. O relatório oficial do inspetor indígena de 1932 a chama de *Eocnoác*. Também estes índios foram capturados à força pelo comandante do posto e arrastados para a sede administrativa, onde todos morreram em pouco tempo, menos um garoto que hoje está com cinco anos e nunca aprendeu uma só palavra de sua língua. Além disso, um pequeno bando de cerca de dez cabeças vagava na região da nascente do Ribeirão Vermelho, um afluente direito do Alto Rio Cachoeiro, fora da reserva. Em janeiro, mataram lá um neobrasileiro com duas flechadas e, durante a minha permanência no posto, um cavalo, uma vaca e um bezerro. Sua cultura se parece com a dos Pataxó, mas a língua e a aparência das duas tribos são diferentes. A única coisa que cheguei a ver dos Baena foi uma flecha, provavelmente a mais comprida que já passou diante dos meus olhos: o cabo tinha 1m30 de comprimento, mas não era de cana e sim de madeira; a ponta era de lâmina de bambu; o enrolamento, de *Guembé*; o adorno, tangencial, de penas em forma de cavalete.

Não faço a mínima ideia de quem este bando propriamente é. Apenas é certo que não são nem Pataxó, nem Kamakã, nem Tupi, nem Botocudo.

25 A chegada dos Kariri Sapuya na reserva em 1938 é atribuída a Curt Nimuendajú. Segundo Justina Kariri-Sapuya, que na época tinha 12 anos, "Curt Nimuendajú os acompanhou andando e montado, e trazia um baú cheio de presentes, de dentro do qual retirou um pente para ofertar-lhe" (Machado de A. Souza, 2014: 11).

No dia 29 de novembro cheguei novamente em Ilhéus. Aqui, a primeira ordem, como em todo esse país, é esperar. A entrada do porto está coberta de areia, de modo que nem mesmo na maré cheia os navios conseguem entrar. Naturalmente, só se pensou numa dragagem do canal depois que muitos navios tiveram de retornar. Antes do dia 10 de dezembro dificilmente poderei deixar Ilhéus. O que eu mais queria era voltar agora para o norte: com o tempo a gente torna-se totalmente frustrado após se esforçar, sempre em vão, com tais tristes fragmentos étnicos como os daqui. Entretanto, segundo a sua última carta, de 8 de agosto, parece existir um interesse pelos Botocudo, de forma que seria imperdoável se eu, agora, já na fronteira com os Botocudo, quisesse voltar sem nem mesmo constatar se os restos da tribo ainda valem uma investigação. Os Maxacali da Aldeia Farrancho, no Rio Jequitinhonha, infelizmente já desapareceram totalmente, igualmente os bandos de Botocudo que antigamente estavam na região deste rio e diretamente ao sul do mesmo. Mas, na região dos Rios Mucuri e São Matheus, talvez ainda haja alguns e, na região do Rio Doce, com certeza ainda há restos, pois nesse último lugar existe um posto do SPI. Em que estado se encontram não se sabe. O único meio de se obter clareza é ir até lá e assim verificar. Por isto decidi ir, na primeira oportunidade que apareça, ao lugarejo litorâneo de Caravelas, de onde uma ferrovia leva a Minas Gerais, subindo o Rio Mucuri. Vinte cinco anos atrás, os Botocudo ainda cometiam assaltos nesta linha, perto de Urucu. Se na região do Mucuri eu também não encontrar mais nada, sigo para o Rio Doce.

Agora, mais duas histórias indígenas:

Primeira: quando estive de passagem por Fortaleza, a capital do estado Ceará, fiquei sabendo, para minha surpresa, que na Almofala²⁶, no litoral, ainda há descendentes da tribo dos Tremembé. Eles morariam ali de forma totalmente independente, sendo indiferentes para com todos os neobrasileiros e parecendo mesmo ser autênticos índios. Os homens portam os cabelos compridos e entrançados. O lugar está quase exatamente sob 40° de longitude oeste. Uma pequena nota sobre esta tribo altamente interessante encontra-se na introdução ao nosso "The Gamella Indians". O senhor também acha que eu, na viagem de regresso, deveria arriscar uma visita?

26 Itarema, litoral oeste.

Segunda: quando cheguei em Ilhéus, soube que um mês antes haviam passado por ali dois bandos de Guarani, que se encontraram no caminho para o Pará. Quando aí me encontrei com o Capitão Diniz, mencionado no início desta carta, este me contou que aqueles Guarani teriam emigrado da fronteira entre os estados do Paraná e Santa Catarina, pois ali haviam-lhes

tomado as terras e porque um neobrasileiro lhes teria insinuado que, no Pará, encontrariam condições de vida mais favoráveis. Nem em São Paulo, nem no Rio os funcionários do SPI conseguiram deter a marcha dos índios. Eles não se deixaram convencer e seguiram em frente irresistivelmente. Ao passarem por Ilhéus, já tinham sucumbido à estafa da migração.

Que tenham tomado as terras destes Guarani no Paraná, acredito sem mais nem menos, entretanto, no que não acredito é que em toda América haja uma tribo que migra do Paraná ao Pará a fim de encontrar melhores condições de trabalho. Não obstante o fato que haja dúvidas sobre o que os Guarani entendem quando indicam o “Pará” como seu objetivo, pois esta palavra especificamente não significa nada mais do que “mar”, para mim não pode haver dúvidas de que se tratem de índios a caminho da “terra sem mal”. Também a tenacidade com que seguiam adiante corrobora os motivos religiosos da migração.

Fico com o cumprimento de alto respeito.

Sinceramente seu,
Curt Nimuendajú

3.2. PARTE II: “SAÍ SOZINHO A CAVALO A PROCURA DOS ÍNDIOS”

Após sua estadia no P.I. Paraguaçu, Nimuendajú iniciou a segunda parte da viagem, partindo de Caravelas (BA) em direção à fronteira com Minas Gerais, onde pretendia encontrar os remanescentes dos Botocudo. Nesta procura, na região do rio Mucuri, chegou inesperadamente aos Maxacali de Urucu (hoje Carlos Chagas), o que lhe proporcionou um grande contentamento, pois esses “interessantes índios” descritos por Emanuel Pohl²⁷, médico da missão austríaca, não estavam em seus planos.

As notícias sobre esta parte vêm em duas cartas (carta II: 14 de janeiro de 1939 e carta III: 27 de fevereiro de 1939), nas quais Nimuendajú fornece importantes revelações sobre seu trabalho de campo. Todo o seu relato – desde o momento em que parte em uma longa e solitária cavalgada, iniciada no primeiro dia do ano, até o momento em que encerra o trabalho de campo, alegando como justificativa o prejudicial convívio com os *neobrasileiros* – é feito através de uma narrativa romântica e jovial. Aqui Nimuendajú deixa perceber como o seu fazer etnográfico foi sempre inspirado por uma literatura de viagem que idealizava não apenas o campo e os nativos, mas também o observador estrangeiro e seus processos de familiarização com a cultura nativa (Welper, 2013).

Na carta II (14/01/1939), Nimuendajú conta de seu encontro inesperado com os índios Maxacali, ocorrido enquanto intencionava chegar aos Botocudo, e revela sua idealização romântica do campo. Primeiramente, o etnógrafo fica

27 Médico da missão científica austríaca trazida pela Imperatriz Leopoldina em 1817 e autor da obra *Viagem no interior do Brasil*. Empreendida nos anos de 1817 a 1821 (1951).

eufórico e quase “salta” de contentamento ao ouvir notícias da “tribo” de “costumes estranhos”, mencionada no relato de viagem do naturalista E. Pohl. Depois, decepçiona-se e se irrita com as mulheres “desaforadas” e “insolentes”. Por fim, estabelece uma relação “amigável” com os homens, o que o faz encerrar o trabalho de campo planejando um retorno futuro.

3.2.1. CARTA II

Urucu (estado de Minas Gerais), 14 de janeiro de 1939

Sr. Prof. Dr. Robert H. Lowie

Berkeley, Cal.

Muito prezado senhor Professor.

Na minha última carta, de 3 de dezembro de 1938, relatei a primeira parte da minha viagem.

Quando segui, no dia 19 de dezembro, de Ilhéus para Caravelas, para procurar por índios na região do Rio Mucuri, eu o fiz com muito pouca esperança de qualquer sucesso. Na verdade, fui apenas para ter total certeza de que não havia mais nada a fazer. Em Caravelas, como sempre costumo fazer em tais lugarejos, procurei o comissário de polícia e o padre. O primeiro não sabia nada de índios, mas o padre, um holandês, respondeu que ainda havia alguns perto do lugar Urucu, na linha ferroviária de Caravelas a Teófilo Otoni; e que ele mesmo havia batizado umas cem pessoas ali. Infelizmente, não conseguiu se orientar no mapa, que aliás era péssimo, provavelmente não se lembrava mais do itinerário que traçara. “Eram Botocudo?”, eu perguntei. — “Não, não eram Botocudo: Ma... mas...” — “Maxacali?!” “Sim, isso mesmo: Maxacali!”. Quase saltei ao pescoço do velho monge de tanto contentamento: esta é a tribo cujos estranhos costumes Pohl menciona e que é considerada como extinta porque, na sua antiga moradia, em Farrancho no Rio Jequitinhonha, onde Pohl e Saint-Hilaire os visitaram, hoje não existe mais nada deles.

No dia 23 de dezembro cheguei ao lugarejo Urucu (até a semana passada, seu nome oficial era “Presidente Getúlio”, o atual ditador do Brasil, depois o nome foi mudado para “Carlos Chagas”) e indaguei o caminho para os índios. Comprei alguma coisa e parti no dia 27 de dezembro, andando a cavalo junto com um acompanhante e um animal de carga. Cruzamos um afluente esquerdo do Rio Mucuri e chegamos à região da nascente do Rio Itanhaém, que, perto de Alcobaça, um pouco ao norte de Caravelas, desemboca no mar. No dia 29 de dezembro chegamos a Imburana, um lugarejo miserável, com cerca de 20 casas, na margem direita de um riozinho com o mesmo

nome, que marca o limite entre os estados de Minas Gerais e Bahia. Instalei-me provisoriamente ali, mas tudo era difícil: alojamento, comida, animais para montar – tudo isso exigia dias de procura e, evidentemente, nisso me exploravam da maneira mais sem vergonha. Renunciei a todos os intérpretes e guias que se apresentaram como indispensáveis e, para espanto geral, no dia 1 de janeiro, saí sozinho a cavalo a procura dos índios. Depois de uma légua e meia acima, na margem leste do riozinho, encontrei uma nova povoação de 13 choupanas deploráveis, uma estranha mistura de técnicas de construção primitiva e moderna. Elas estavam completamente vazias. Nenhum índio à vista, todos os vestígios indicavam algumas semanas de desocupação. Segui uma vereda que levava riacho acima, através das plantações, e logo topei com uma aldeia mais velha, ao sopé de uma parede de rocha (por isto chamada “Pé da Pedra”), que também estava totalmente abandonada. Voltei e pedi informações sobre o paradeiro destes índios a um colono. Ele achou que eles provavelmente estariam na Água Boa e me conduziu ao início do caminho para lá. Uma vereda estreita entrava pela floresta por cima das montanhas que formam a vertente de água entre o Imburana e o Itanhaem. Não era calculada para cavaleiros e, por isso, um tanto esburacada e irregular. Lá na Aldeia Água Boa, uns 60 índios, na maioria mulheres, receberam-me meio agitadamente, mas de maneira alguma acanhados ou mal-humorados. Alguns dos homens vestiam calças, outros apenas tanga. As mulheres estavam todas vestidas “decentemente”. Ninguém falava português suficiente para que se pudesse conduzir uma conversa viável! Assim, logo que se tornou tarde eu me pus em movimento.

No outro dia, quando voltei abastecido de alguns presentes, encontrei na aldeia apenas três homens e umas cinquenta mulheres. As últimas se comportaram de modo desaforado e, quando tentei trocar algumas coisas, faziam exigências de maneira insolente, roubando o que era possível. Consegui a devolução dos objetos roubados, os quais dei imediatamente de presente às pessoas que não tinham roubado, mas o bom humor do dia já estava estragado e retornei a Imburana.

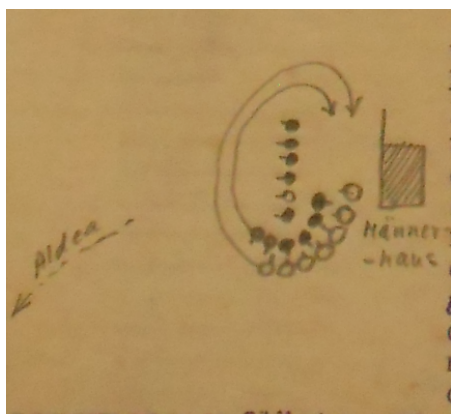
No dia seguinte fiz a minha terceira visita. Os homens já tinham voltado de sua excursão. Encontrei a casa dos homens, que já na primeira visita chamara minha atenção, demolida e uma nova erguida. Consistia de um pequeno galpão, fechado em direção à aldeia, trazendo em um dos lados uma espécie de parapeito. No galpão, vi 11 novos trajes de máscara, de feitio muito simples, compostos por tiras de ráfia que pendiam de um anel de cabeça até os pés. Assim como as máscaras Nan dos

Figura 5
Casa dos homens



Xerente. Elas são chamadas “*Toctaub*”. O convívio com os homens na casa de máscaras era muito mais agradável do que as transações de troca com as mulheres. Eles ficaram muito admirados com a compreensão que eu tinha de seus costumes, mas a conversação foi difícil, pois ainda não estou habituado com a maneira deles de se expressarem em português. Fiz os primeiros registros de língua e declarei que, quando voltasse, dormiria na casa das máscaras. Depois, no dia seguinte, aconteceu. Dessa vez, boicotei as mulheres totalmente, fui logo à casa dos homens, comi lá junto com os homens e garotos o queijo e o açúcar de cana que tinha trazido e mostrei a eles fotos de máscaras dos Xerente e Ramkokamekrá.

Quando anoiteceu, quatro ou cinco homens e os garotos maiores enfiaram-se nos trajes de máscara, pegaram uma vara fina de dois metros na mão e caminharam, lentos, mudos e solenes pela aldeia. Segundo a explicação dos índios, os *Toctaub* estavam passeando; em todo caso, não mendigavam.



Depois de ter escurecido totalmente, cerca de doze homens entraram em duas filas seguidas para dançar na praça de dança, antes da casa dos homens. Cantavam, com voz grave, retumbante e curiosamente oscilante, um grande número de estrofes, que seguiam sem interrupção; nisso balançavam de um pé para o outro. Portavam

testeiras altas, feitas de uma folha larga entrelaçada por trás. Tinham tirado as suas roupas, mas, em compensação, vestiam cintos de ráfia cujas pontas amarradas na frente pendiam como franjas. Em seguida, quatro mulheres entraram numa fila em frente a eles, igualmente cantando; logo seu número aumentou para sete. Todas estavam completamente vestidas. Elas pousavam os braços umas nos ombros das outras, inclinavam-se para a frente e, ao cantar, saltitavam para o lado em círculo, contornando o grupo dos homens. Na fila de trás, os últimos, indivíduos mais jovens, igualmente se seguravam nos ombros, girando em círculo em torno da fila da frente, de modo que a frente sempre ficava virada para as mulheres. Essa cerimônia, que eles descreveram para mim como “papagaio”, demorou até as 21h30. No final da dança, então, aconteceu algo estranho: antes de acabar, apesar da escuridão,



Figura 6
Máscara maxacali

pensei ter percebido que uma pessoa no grupo dos homens tinha cabelos compridos. Quando o grupo dos dançarinos se desfez, indo as mulheres para a aldeia e os homens para casa de máscaras, esta pessoa, que me parecia completamente nua, acompanhava o grupo dos homens e aí reparei que era uma moça. No mesmo instante, ela já se foi em saltos elegantes pela grama alta, sumindo ao lado da casa dos homens, e não apareceu mais. Achei conveniente, no entanto, fingir que não tinha visto nada.

A respeito dos “Maxacali”, Pohl (II. 449-450) diz que, naquele tempo, moravam em Farrancho no Jequitinhonha: “(...) No tempo de mudança da lua, eles realizam danças especiais nas quais os homens ao ar livre rodeiam uma coluna, as mulheres, no entanto, separadas, saltitam nas suas choupanas. Ao fim dessa dança, que é executada sob um cantar estranho, uivante, sorteiam uma mulher que vem sendo olhada como bem comum de todos os homens (...)”. Teria a moça na casa dos homens algo a ver com isso? O próprio Pohl viu a “coluna” que descreveram a ele, mas, aparentemente, não a reconheceu: “(...) Estas choupanas cercam uma praça de forma irregularmente retangular, em cujo centro se encontra uma estaca branca de uma braça e meia, em volta da qual estes índios costumam celebrar as suas danças, e que contém muitas figuras pintadas de terra vermelha, na maioria confusas, entre as quais se consegue, porém, reconhecer claramente algumas serpentes e sapos. Muitos viajantes tomaram estes desenhos por hieróglifos, entrando em prolixas investigações e pesquisas a respeito, no entanto, a meu ver eles não devem ser considerados algo mais do que meras tentativas de imitação, por pintura rupestre, assim como na infância das nações civilizadas (...)” (II. 447). — Esta história com a estaca, evidentemente, não é tão simples como Pohl pensa. Ela é erguida ainda hoje e chama-se “*Mimanáum*”. Sua pintura compõe-se, segundo os depoimentos dos índios, das cores branca (argila), vermelha (urucu) e preta (carvão). Um índio fica sentado ao pé da estaca durante a cerimônia; diante dele são dispostas vasilhas com diversas comidas. Os homens agachados, uns atrás dos outros, ficam em fila, virados para a estaca. Eu mesmo ainda vi o *Mimanáum*. Disseram-me que agora era o tempo das máscaras *Toctaub* e não do *Mimanáum*. Talvez ele seja a “vereda ao céu”, que conheço de outras tribos (Xerente, Palikur), pela qual os espíritos descem para os vivos.

Algum tempo depois do fim de tudo, os homens foram dormir nas choupanas e apenas três adolescentes ficaram comigo na casa dos homens. Enrolaram-se nos trajes de máscaras como proteção contra o frio da noite e dormiram no chão ao lado da minha rede. Esta foi, por enquanto, minha última visita. No dia seguinte, retornei a Imburana e de lá a Urucu, pois não tinha mais dinheiro: na suposição de que não encontraria índios antes de

Teófilo Otoni, depositei meu dinheiro no banco, deixando no bolso apenas um pouco mais do que o necessário para a viagem. A próxima agência bancária, porém, é em Teófilo Otoni, a quatro horas de trem de Urucu em direção ao interior. Também necessito comprar algo que não se encontra em Urucu.

Meu plano é o seguinte: as quatro breves visitas já mostraram que os Maxacali precisam de uma pesquisa mais detalhada. Até o fim de janeiro estarei de novo na aldeia e tentarei me estabelecer por lá. Passarei os meses de fevereiro e março com os Maxacali, porém, desde já considero absolutamente impossível que este espaço de tempo seja suficiente para uma pesquisa intensiva. Em princípio de abril seguirei, passando por Urucu, Teófilo Otoni e Figueira (no joelho do Rio Doce), para Colatina. Na proximidade deste último lugar, no Rio Pancas, que vindo do norte desemboca no Rio Doce, encontra-se o posto do SPI para os Botocudo, onde já estou anunciado e recomendado pelo chefe do SPI do Rio de Janeiro. Aí terei que verificar, pelo menos de forma apressada, o estado dos Botocudo, para que nós tenhamos uma base para futuras pesquisas. Com isto passará o mês de abril e, então, meus recursos provavelmente acabarão e precisarei voltar ao Pará, onde espero chegar no fim de maio. Um sucesso brilhante para toda esta longa viagem não está garantido, visto que a pesquisa dos Maxacali encontra as seguintes dificuldades:

Toda a região é muito pobre e, devido à seca dos últimos meses, está encarando a fome.

Os índios falam muito mal o português.

Eles são qualquer coisa, menos hospitaleiros: na minha última visita, a título de tentativa, pedi por comida. Responderam-me que não com uma palavra, contudo, eu via na casa três panelas com comida sendo preparadas perto do fogo e, sentados em volta, os índios mastigando. Não sei como viveria nesta aldeia.

Mulheres e homens são extraordinariamente dados a bebidas alcoólicas e, quando estão bêbados, as primeiras tornam-se desagradáveis, os últimos perigosos: um tempo atrás, quatro índios perderam a vida em consequência de uma tal história de aguardente.

Os colonos neobrasileiros da vizinhança logo verão na minha presença um obstáculo para os seus negócios sujos e dificultarão minha estadia.

Já se fez ouvir por aí a opinião de que seria perigoso para a pátria se um estrangeiro como eu, conhecesse os segredos do Brasil (logo direi que tipo de segredos são esses). Felizmente, estou sendo tão bem recomendado pelo Ministério de Agricultura e da Guerra que eles dificilmente poderão me enfrentar de frente, mas, com certeza, tentarão alguma safadeza.

Sobre o relacionamento entre os Maxacali e os neobrasileiros, alguns

exemplos: o último “diretor” desses índios supostamente deu 38.000.000 do seu bolso para a sua “civilização”. Quando o governo não reconheceu as suas exigências de reembolso, ele dividiu as terras dos índios em três partes e as vendeu a pessoas particulares pelo mencionado valor. Evidentemente, os índios não quiseram aceitar o negócio e pode-se imaginar que situação oblíqua decorreu daí.

Na manhã seguinte à noite que eu passei na aldeia, um colono veio correndo e disse com a maior cara de pau: “Ouvi falar que o senhor está trazendo suprimentos para os índios e estou passando aqui para que o senhor me venda algumas coisas de que preciso”. – Sem mais comentários.

É hábito de muitos colonos chegar à aldeia com uma lata de petróleo cheia de aguardente para embebedar homens e mulheres e se aproveitar das últimas.

Algum tempo antes da minha chegada, veio um índio com a sua jovem mulher a Imburana; fizeram-no ficar bêbado e o jogaram na rua. Trancaram a mulher num quarto, onde foi estuprada por quatro neobrasileiros, etc., *ad libitum*.

Vai demorar muito tempo até que os “Mašacarí” mudem de orientação com relação a minha pessoa.

Além do padre em Caravelas, ninguém conhece o nome “Mašacarí”. Os neobrasileiros, porém, chamam-nos simplesmente de “índios”, normalmente com as alcunhas “bugres” ou “bichos”. Os índios chamam a si próprios de “*Menacoba*” ou “*Monocobu*”, o que lembra muito o antigo nome da tribo *Monosó* e *Ku-manaso* dessa região. Em muitas expressões, a língua difere do maxacali registrado por Saint-Hilaire e pelo Príncipe Von Wied, no Rio Jequitinhonha e no Rio de Janeiro, respectivamente, e se aproxima do pataxó. Supus uma mistura de maxacali e pataxó, mas os índios contestaram e eles conhecem os Pataxó, os quais chamam de “*Ibkucayká*”. Em todo caso, não pode haver dúvidas de se tratar da mesma tribo que, no Jequitinhonha e Jucurucú, era conhecida como Maxacali. Todos os mais velhos nasceram em Farrancho, no Jequitinhonha. A migração de lá parece ter ocorrido cerca de 50 anos atrás; no entanto, é possível também que, já no tempo da aldeia maxacali em Farrancho, uma facção da tribo tenha seguido para o sul, mantendo-se em uma situação independente, direção para a qual aqueles também migraram.

Em todo caso, tudo o que sabemos da cultura dos antigos está conferindo com a cultura dos “*Menacoba*”. Eles provavelmente têm pouco em comum com os Pataxó, como os conheço do Paraguaçu. Por enquanto, quero continuar a chamar a tribo de Maxacali.

No Posto Botocudo no Rio Doce, talvez encontre uma notícia do senhor que diga se poderemos continuar as pesquisas ou se teremos de encerrá-

las. Mande remeter a correspondência diretamente para lá porque não supunha que viria a topar com alguma coisa que exigisse uma permanência mais longa antes do Rio Doce. Desse modo, só vou recebê-la em abril.

Fico com os melhores cumprimentos.

Sinceramente seu,
Curt Nimuendajú

3.2.2. CARTA III

Na carta seguinte (27/02/1939) Nimuendajú continua seu desabafo sobre as dificuldades da pesquisa de campo entre os Maxacali, destacando os problemas criados pelo contato. Além de ter que lidar com a “desconfiança natural” que os índios teriam em relação a todos os não indígenas – uma observação tão presente na literatura de aventura quanto nos relatos de viagens produzidos por autores alemães (por exemplo, Gustav von Koenigswald sobre os Kaiowá, 2012 [1908]) –, era preciso lidar com os vizinhos *neobrasileiros* e, naturalmente, com os conflitos decorrentes das disputas por terra. Ao final, porém, Nimuendajú se ocupa de contar como a sua “relação” com a tribo “melhorou” com a convivência e distribuição de “presentes” entre eles, fazendo com que não apenas deixasse de ser visto como um “civilizado mau”, mas como um próprio índio.

Urucu (Minas Gerais), 27 de fevereiro de 1939.

Sr. Prof. Dr. Robert H. Lowie
Berkeley, Cal.

Muito prezado senhor Professor.

A segunda parte das minhas pesquisas está, por enquanto, igualmente encerrada. O resultado magro, as tabelas de designações de parentesco e o que mais consegui buscar aqui, no campo social e religioso, mandar-lhe-ei imediatamente via correio marítimo.

Encurtei minha permanência entre os Maxacali por um mês. As condições lá eram tão insuportáveis que receei que, com mais um mês nos Maxacali, ganharia menos do que eventualmente perderia nos Botocudo. O relacionamento dos índios com alguns dos seus vizinhos *neobrasileiros* é extremamente desagradável. Como já lhe escrevi na minha carta anterior (Urucu, 14 de janeiro), um tal de Joaquim Fagundes, que era um tipo de agente indígena e tinha a confiança dos Maxacali, vendeu pelas costas deles todas as terras aos colonos. Enquanto Fagundes ainda estava ali, os índios olhavam os colonos apenas como bons amigos do amigo deles.

No entanto, encerrados os últimos pagamentos da fraude de terras, ele prudentemente se retirou e os índios perceberam, então, que haviam sido enganados, pois os colonos agora queriam se gabar de serem donos legítimos das terras e exigiam dos índios que se retirassem, não obstante os índios tenham muito bem reparado que, no fundo, os colonos ficavam com consciência pesada e tinham medo deles. Nem lhes passou pela cabeça irem embora, ao contrário, eles exigiram que os colonos, pelo menos aqueles que estavam muito próximos, saíssem das terras e, de fato, conseguiram expulsar alguns de forma malcriada. Um fazendeiro que queria se apossar das terras compradas de Fagundes, por exemplo, eles nem deixaram entrar. Derramar sangue, nessa luta pelas terras, os Maxacali não derramaram nunca. Eles procedem mais ou menos assim: quase a aldeia inteira, os homens armados, as mulheres com redes de carga, miram as plantações do respectivo “mau português”. As mulheres vêm por trás, saqueando as plantações, e os homens empunham as armas na beira do mato, diante dos olhos do proprietário, para que este não levante a voz, nem mesmo para uma palavra de protesto. Se o fizer, eles logo lhe cercam a casa, desafiam-no, xingam-no e o ameaçam matar se não deixar imediatamente as terras. Aí o homem fica com medo e tem de fingir ser amigo dos índios e, para se livrar da situação desagradável, paga como resgate um porco ou qualquer coisa do gênero que os índios exijam. Apenas em um caso como esse, as autoridades de um lugar vizinho, ao norte, interferiram, mas, sabendo dos direitos podres dos colonos, elas se limitam a repreender os índios e calá-los momentaneamente com presentes. Com isto, naturalmente, a situação só piorou. O lado competente deveria ter logo decidido a quem pertenceriam as terras, se aos colonos ou aos índios, mas acontece que os brasileiros infelizmente não são homens de tomar decisão.

A qualquer momento, evidentemente, uma tal excursão de saque pode levar a um massacre e é de se estranhar que isto ainda não tenha acontecido. No fundo, os Maxacali são um povo bem pacífico, mas o convívio com eles, do modo como eu precisaria, torna-se bem desagradável, pois, segundo a opinião deles, é preciso escolher entre estar com eles ou com os “maus portugueses”. Esses últimos, por sua vez, veem aqueles que mantêm uma amizade correta com os índios (fingir amizade não ofenderia ninguém, afinal é o que todos fazem) como seu inimigo. Logo eles disseminariam uma mentira, como que as excursões de saque ocorressem agora à minha ordem, etc. Em todo caso, a situação é inadequada para um estudo tranquilo.

Além disso: não aqueitei passar tanta fome. Dos colonos neobrasileiros, em Umburanas e adjacências, não se conseguia quase nada, eu tampouco podia contar com o resultado dos saques dos índios. Dessa maneira, no

curso dos dois últimos meses, emagreci de modo desagradável.

Não obstante, segundo as minhas informações sobre a tribo, as quais lhe envio, considero possível e estou disposto a conduzir outro estudo mais intensivo dos Maxacali no futuro, caso o senhor ache necessário.

Apenas preciso, antes de tudo, colocar-me em outra base. Então, farei o possível para impelir que o Serviço de Proteção aos Índios decida a fastidiosa questão das terras.

Minha relação com os índios já melhorou bastante. Cada vez que ia a cavalo a Umburana, uns vinte deles me acompanhavam e, já que na medida do possível sempre os servia e dava presentes, eles afinal sentiram-se constrangidos a também me tratar melhor na aldeia; mais e mais fui riscado da lista dos “maus portugueses”. Construíram para mim como moradia uma choupana ao lado da casa de homens, o que tinha a vantagem que das ocorrências dali quase nada me escapou, e a desvantagem que ficava desagradavelmente separada da vida familiar da aldeia propriamente dita. Pouco a pouco, os Maxacali chegaram à conclusão de que eu era um índio de uma tribo estrangeira. Isto se manifestou de maneira muito bonita quando eu os indaguei pela primeira vez sobre seus sagrados pauzinhos vibradores (zunidores?). Estávamos sentados na choupana da família de um índio quando pedi aos homens que fossem comigo à casa dos homens, pois tinha que falar com eles a sós. Na casa dos homens, mandei embora alguns garotos que vieram junto, desenhei o pauzinho vibrador no chão, fiz o movimento do vibrar e imitei o ruído: “Como vocês chamam isso?”, e apaguei logo o desenho discretamente com o pé. Extremamente admirados, até apavorados, os homens se entreolharam. Demorou um tanto até que um finalmente perguntou: “O seu pai era um índio?”.

Ontem (26 de fevereiro) voltei outra vez a Urucu e, no dia 1 de março, seguirei para Teófilo Otoni. De lá vou em direção ao sul, rumo a Figueira, na linha ferroviária que segue ao longo do Rio Doce até Vitória. Esta linha ferroviária será a base para a terceira e última parte das minhas atuais pesquisas, que terá os Botocudo como assunto. Deles há, em Minas Gerais e Espírito Santo, ao menos quatro bandos, talvez até seis, e terei de me limitar a verificar se eles ainda valem um estudo mais intensivo e com quais bandos teria as melhores chances de fazê-lo. Com isso, março e abril vão passar, pois os postos do SPI onde moram os Botocudo ficam muito longe da linha ferroviária. Escreverei mais, então, do Rio Doce.

Por enquanto fico com os melhores cumprimentos.

Sinceramente seu,
Curt Nimuendajú

3.3. PARTE III: “VAMOS VER COMO É TUDO ISSO NO RIO DOCE”

Na terceira parte da viagem, Curt Nimuendajú seguiu para a fronteira com o Espírito Santo, permanecendo junto ao Posto Indígena Guido Malière e o P.I. Pancas. As notícias deste período foram transmitidas a Lowie em duas cartas (carta IV:16 de março de 1939 e carta V: 23 de abril de 1939), porém, maiores informações etnográficas sobre os Botocudo foram enviadas mais tarde, em uma espécie de relatório que serviu de base para um artigo publicado postumamente por Lowie (1946)²⁸.

Na primeira das duas cartas, escrita de Itambacuri, Nimuendajú informa que um acidente na linha ferroviária ocasionou a sua permanência em Teófilo Otoni, onde pôs-se a colher dados sobre os “restos de tribos” Botocudo ali existentes, como os *Poyisá*, *Aranan* e *Poten*. Por fim, Nimuendajú comunica sua partida para o Rio Doce.

3.3.1. CARTA IV

Itambacuri, Minas Gerais, 16 de março de 1939
Sr. Dr. Prof. Dr. Robert H. Lowie
Berkeley, Cal.

Muito prezado senhor Professor.

Saí no dia 6 de março de Urucu, porém voltei para uma permanência inesperada de seis dias em Teófilo Otoni, pois o trem, que também levava a minha bagagem, descarrilou e o vagão foi totalmente destruído. Não tive danos materiais.

Em Teófilo Otoni, ouvi que no alto Rio São Matheus existiria um resto da tribo Poyisá. Fiel à minha máxima de não deixar nada por ser examinado no caminho, fui por isso primeiro a Itambacuri, 40 km a sudoeste de Teófilo Otoni. O lugarejo foi fundado em 1873 por capuchinhos como missão para os Botocudo, na qual se juntavam índios de algumas tribos da vizinhança: Poyisá, Puruntú, Aranán e Potén. Ali finalmente encontrei um homem que conhecia pessoalmente todos os Poyisá sobreviventes. Havia ainda quatro pessoas de sangue puro, todas mais jovens, casadas com neobrasileiros e moravam dispersos, entre 8 e 10 léguas a leste. Em função desta notícia, desisti de procurá-los. – Os Poyisá eram provavelmente a tribo que por mais tempo, até mais ou menos 1910, permaneceu hostil.

Em Itambacuri ainda moram hoje, além de uma meia dúzia de mestiços, apenas três índias velhas de sangue puro, das quais apenas duas estavam presentes. Uma é da tribo Aranán, a outra da tribo Potén. Isto é, tudo que

28 Depois de viagem de nove meses voltei agora a Belém e logo compilei tudo o que fiquei sabendo a respeito dos Botocudo. Não é exatamente muita coisa, mal chega a 15 páginas, é tudo. Levei o manuscrito imediatamente à agência dos correios, mas ainda passará no mínimo uma semana até que saia. Com isto, o senhor recebe a última parte dos ‘resultados’ desta viagem. Apresentei o material da forma como o recebi dos meus informantes e só fiz os comentários absolutamente necessários, também me absteve de qualquer comparação com o material de Manizer” (C. Nimuendajú – R. Lowie, 18 de maio de 1939).

Embora a sua cópia não tenha sido encontrada no arquivo do Museu Nacional, em novembro de 1939 Nimuendajú faz nova menção ao manuscrito: “Agora terminei a tradução da parte histórica do manuscrito Ramkokamekrá. Antes de começar com o resto, quero ainda passar para o inglês as detalhadas informações sobre os Maxakali et al., pois o manuscrito sobre os Botocudo já está quase pronto para imprimir e talvez se ofereça a oportunidade de publicar esses pequenos relatos juntos” (C. Nimuendajú – R. Lowie, 14 novembro 1939).

hoje ainda resta dos Botocudo do norte.

Com a índia Aranán pouco pude fazer, com a outra tive um pouco mais de sucesso: constatei a árvore genealógica dela e, na posse da mesma, as designações de parentesco, que são surpreendentemente simples. Ao contrário das indicações de Manizer, ela declarou ser o casamento entre primos e primas, também na situação de relacionamento cruzado, terminantemente proibido. De fato, caracterizou também todos os primos e primas pela mesma palavra, como irmãos. O casamento com a cunhada igualmente não seria permitido. Eles têm um só termo para todos os cunhados e cunhadas. Os casos de poligamia, cuja existência ela admitiu, não haviam acontecido através do levirato ou sororato. Segundo o caso apontado por Manizer (p. 260), aliás, devia-se esperar que ao menos o sororato fosse permitido. Talvez seja diferente no Rio Doce. Evitação de sogros parecia à velha Gumigundes um assunto incompreensível: ela me perguntou, interessada, por que as outras tribos assim se comportavam a este respeito. – Para ela perguntar é fácil.

Logo vamos ver como tudo isso é no Rio Doce. Amanhã ponho-me a caminho de lá.

Fico com os melhores cumprimentos.

Sinceramente seu,
Curt Nimuendajú

3.3.2. CARTA V

Na última carta aqui reproduzida, de 23 de abril de 1939, Nimuendajú narra sua pesquisa entre os Botocudo do Rio Doce, revelando o importante papel dos informantes em suas atividades etnográficas. Ele também faz uma avaliação bastante negativa da viagem, consolando-se apenas com o fato de que não haveria mais nada de novo a se esperar na pesquisa etnográfica sobre os Botocudo.

O cenário encontrado por Nimuendajú não permitiu a confecção de uma coleção etnográfica, tendo sido trazido um único objeto dos *Botocudo Conbung*, a estátua *Yoinkoin*, em torno da qual os Krenak recebiam os espíritos *Máret*. A peça foi enviada ao Museu Goeldi junto com a coleção maxacali, composta por 123 itens (Dorta, 1992) e, de acordo com Nimuendajú, foi fabricada *ad hoc* por seu principal informante, Hanát.

As estátuas representam máret; elas indicam o local da aldeia onde máret desce do céu para escutar a reza de seu protegido quando ele canta para eles. Na aldeia de Convungn e Nakpie – que agora é o Posto Guido Marlière – o chefe Muí ergueu

uma estátua no espaço anterior, conforme ordenado pelo máret. Sempre que Muí cantava diante da estátua à tarde, todos os aldeões, pintados de vermelho, reuniam-se em círculo ao seu redor. (...) depois da morte de Muí, a estátua caiu. Quando, mais tarde, o capim do local foi queimado, os filhos de Muis – Pak e Mbogmán – viram que, quando as chamas se aproximaram da estátua reclinada, surgiu uma tempestade que as levou de volta. Eles então a colocaram na frente e, mais uma vez, montaram a estátua. Ali ela permaneceu em pé até que o autor paraguaio Martin Barrios, durante sua estadia no posto, mandou cortá-la para ser levada por ele.

Na longa e abandonada aldeã Karkatan, no alto Rio Mucury, havia três yonkoin – pai, mãe e filho. Elas permaneceram até recentemente, quando provavelmente foram destruídas pelos neobrasileiros.

Vendo meu interesse no assunto, Hanát e Mbogmán fizeram uma estátua para mim, sendo que o primeiro fora quem havia manufaturado a última Yonkoin em Guido Marlière. Eles perguntaram o que eu pretendia fazer com ela. Quando eu respondi que iria colocá-la na frente da minha casa no Pará, indicaram-me a necessidade de colocá-la virada para o leste (Lowie e Nimuendajú, 1946: 105)²⁹.

Esta passagem é interessante, pois demonstra em que medida a relação afetiva forjada por Nimuendajú junto a seus informantes fazia parte de uma estratégia para desviar do discurso que eventualmente era dirigido aos brancos/estrangeiros. Por esta razão, Nimuendajú manifestou interesse íntimo pela estátua, alegando que a colocaria na frente de sua casa. Certamente, acreditava que, de outra forma, isto é, informando que seu destino seria o Museu Goeldi, não receberia a orientação de posicioná-la voltada para o leste. Além disso, ao omitir o destino e proprietário final das peças coletadas, Nimuendajú erguia-se ao posto de provedor de bens e promotor da tradição, elementos que certamente contribuíram para o seu “carisma” entre os índios, já afeitos às trocas.

Vale aqui dizer que, apesar do esclarecimento sobre a origem e o destino da estátua *Yonkoin* adquirida por Nimuendajú, algumas versões confusas foram levantadas pela etnografia botocudo dos anos 90. De acordo com Baeta (1998), “o totem/bastão sagrado foi roubado para impedir que os Borum continuassem a fazer seus rituais, o que fortaleceria a identidade e consequentemente, dificultaria a expulsão dos mesmos do território pelos fazendeiros que haviam, já em 1930, arrendado tais terras” (*apud* Portes, 2011: 166). Paraíso (1992, 1998) corrobora esta versão do desaparecimento de *Yonkyón*, informando ainda que, em um “processo revivalista” liderado por lideranças krenak, a estátua teria sido novamente procurada. Ainda, de acordo com outras fontes, a estátua *Yonkoin* teria “desaparecido” em 1939, após ser fotografada por Nimuendajú, que aparece como principal suspeito do “desaparecimento” (Mattos, 1996 *apud* Silva, 2002: 82).

29 “The statues represent marét; they indicate the site within the village where the marét descend from the sky in order to listen to the prayer of their proteges when he sings to them. In the village of the Convungn and Nakpie – what is now the post of Guido Marlière – chief Muí erected such a statue in the anterior space, as ordered by the máret. Whenever Muí would sing before the statue in the afternoon, all the villagers, painted red, would assemble in a circle around him. (...) after Muí death the statue fell down. When later the grass was burnt down on the site, Muis son – Pak and Mbogmán – saw that as the flames approached the recumbent statue a storm arose that drove them back. They then put out the fire and once more set up the statue. There it remained standing until the Paraguayan author Martin Barrios during his stay at the post had the statue chopped down to be taken away by him. In the long abandoned aldeã Karkatan on the upper rio Mucury there were three yonkoin – father, mother and son. They remained until recently, when they were probably destroyed by neobrazilian. Seeing my interest in the matter, Hanát and Mbogmán made a statue for me, the former having fashioned the last Yonkoin at Guido Marlière. They asked what I intended to do with it. When I answered that I would set it up in front of my house in Para, they enjoined on me the necessity of making it face towards the east”.

Victória do Espírito Santo, 23 de abril de 1939

Sr. Prof. Dr. Robert H. Lowie

Berkeley, Cal.

Muito prezado senhor Professor.

Cheguei agora em Victória e, assim que meus negócios com o Museu Nacional e o Serviço de Proteção aos Índios forem resolvidos, retornarei ao Pará, onde torço para encontrar uma boa notícia sua. Recebi suas duas cartas, de 10 e 15 de fevereiro, e por elas sou grato. De Métraux, por outro lado, não tive nenhuma notícia, o que muito lamento, pois eu ficaria extraordinariamente contente de conhecê-lo pessoalmente. Infelizmente, por duas vezes eu já tive que recusar totalmente as propostas que ele me fez, de forma que isto pode parecer como se eu não quisesse nada com ele, apesar certamente tê-lo como um verdadeiro amigo meu.

Sobre o pouco que fiquei sabendo de cada um dos sobreviventes das tribos Botocudo perto de Itambacuri já lhe escrevi com data de 16 de março. Anexo à carta havia uma lista das designações de parentesco, cujo cabeçalho está errado, razão pela qual lhe peço substituí-lo pela devida correção. — Além disso, uso nessa lista, para avós, o termo português “vovó”. Conforme as informações que mais tarde recebi de um membro da tribo *Nakpie* no Rio Doce, o termo primitivo para todos os avós é “*nikninyám*”.

Agora, sobre os Botocudo do Rio Doce, entre os quais tinha a esperança de poder compensar os péssimos resultados da viagem até agora: sou deveras acostumado a decepções nas minhas visitas aos índios, especialmente depois desta última viagem, mas a que me foi proporcionada nos Botocudo do Rio Doce eu realmente não esperava! Foi uma sorte ter insistido na visita a esses índios nesta última viagem, pois, do contrário, talvez tivéssemos fracassado numa viagem empregada especialmente por sua causa, o que seria ainda mais caro. Os etnólogos agora não precisam mais nutrir esperanças quanto ao material sobre os Botocudo a ser ainda publicado.

Eles, para todos os tempos, terão que contar com o que o Príncipe Von Wied, Saint-Hilaire e Manizer relataram. O que ainda sobra deles não tem mais importância para as pesquisas etnológicas. Achei o seguinte:

No Rio Doce existem dois postos do SPI: Guido Marlière, imediatamente na margem esquerda, perto da estação ferroviária Crenaque no estado de Minas Gerais; e Pancas, 44 km a norte de Colatina, na mesma linha ferroviária, no estado do Espírito Santo. Em Guido Marlière moram 35 Botocudo da tribo *Nakrehé* que

Figura 7

Hanát da tribo
Nakpie e Bogman.



antigamente habitavam a região do Rio Manhuaçu ao sul do Rio Doce. Eles, a despeito da língua, não conservaram o menor traço da sua antiga cultura, nem mesmo nas suas tendências. Além desses *Nakrehé*, encontram-se no posto outros seis Botocudo, sobreviventes das tribos que moravam anteriormente no lado norte do rio: três *Convúgn* (– tribo *Krenák`*s), dois *Naktún* e um *Nakpie* (– *Ngut-krak*). Os três primeiros são as crianças do falecido cacique Mui (Mouni em Manizer), que ainda portava discos de orelha, andava nu, tinha duas mulheres e contato com o fantasma botocudo *Marét*. O mais velho e a filha não serviram para nada. Ficavam com vergonha do passado do seu povo e não queriam falar a respeito. O filho mais novo, ao contrário, aparentemente tinha inclinação religiosa e me contou muita coisa, ainda que com certo acanhamento. A pessoa mais valiosa para mim, porém, era Hanát, aquele último dos *Makpie*. Infelizmente, falava um português tão mal que tive que buscar, como intérprete, um daqueles *Nakrehé* altamente civilizados, um tal de Jorge, depois que tantos outros fracassaram. Hanát entendeu rapidamente o que me interessava. Ele começou a contar histórias de espíritos e fantasmas e outras velhas tralhas pagãs. Não eram mitos, apenas episódios mais ou menos curtos, mas, somando ao todo uns trinta, em sua totalidade dão uma ideia da antiga religião dos Botocudo. E ela é bem diferente daquilo que até agora encontrei nos outros índios: nenhuma sombra de culto aos mortos, nem de demônios, nem de mitos astronômicos, nem da crença no lobisomem. No céu mora um gênero de espíritos amorfos, amáveis e favoráveis aos seres humanos, os *Marét*. Aos olhos profanos, eles são invisíveis, mas pessoas “fortes” (os últimos eram Mui e seus irmãos) os evocavam, tornando-os visíveis a eles, e lhes prestavam as ajudas solicitadas. No local na aldeia onde se realizava a evocação, ergueram uma ou mais estacas de três metros de altura, com uma figura humana representando os *Marét* em suas pontas. Estes, entretanto, não descem ou entram nas estátuas, como fazem os demônios dos *Palikur*, mas se demoram apenas nas proximidades. As estátuas, portanto, tinham a mesma função que as estátuas gêmeas dos *Apapokúva-Guarani*.

O cacique dos *Marét* que é o mais velho de todos é *Nikén Krenyirugen* – Pai Cabeça Branca. Ele, pelo visto, é o *Marét Khmakniam* de Manizer, mas, das particularidades que o último lhe atribui, não consegui averiguar nada, mesmo quando fiz alusão a isso. Tampouco de uma esposa, que Manizer chama de *Marét jikky*. *Yikígn* quer dizer “sobrenaturalmente forte”. Ele mora ainda acima dos *Marét* e nunca ninguém o viu ou se comunicou com ele.

Figura 8
Estátua de Yonkyón.



Apresentarei todo o episódio assim como ele me foi contado. Não fiz perguntas no meio, no máximo ao fim, uma ou outra pergunta. Só quando Hanát não conseguiu mais trazer nada para fora de si mesmo, procurei ajudar com perguntas sobre motivos conhecidos, mas raramente obtive sucesso. É estranho que os Botocudo concebam o sol como ser masculino e a lua, no entanto, como ser bissexual.

Além disso, consegui estabelecer uma pequena árvore genealógica que se estende por quatro gerações e que contém cinco exemplos de poligamia através de sororato, um exemplo de poligamia não baseada em sororato, e dois exemplos de levirato. Ela é ainda especialmente interessante, porque apresenta, como exemplos sociológicos, também as pessoas indicadas por Manizer: *Mouni* (– *Mui*), *Berén* (– *Berén*), *Iniat* (– *Nya*) e *Kapruk* (– *kepruk*), de modo que suas informações podem ser confirmadas, complementadas ou corrigidas. Isto agora é, contudo, todo o resultado de meu trabalho com os Botocudo e tenho a impressão de que mesmo uma permanência maior não teria acrescentado nada de essencial.

Agora passarei tudo a limpo e lhe enviarei o material de Belém. No Posto Pancas encontrei ainda 13 Botocudo, dos quais 12 eram igualmente Nakrehé e tão-somente um pertencia à tribo dos Minyan-yirugen, aqui assentados. Nada de novo consegui tirar deles.

Dr. Carlos Estevão me mandou fotos de alguns Kayapó dos quais falei várias vezes nas minhas cartas anteriores. Eles ficaram quase três meses com ele em Belém e obviamente lhe contaram coisas interessantes. Em anexo, mando uma das fotos. Seria bom se pudéssemos colocar os Kayapó como a próxima tribo do nosso programa!

Fico com os melhores cumprimentos.

Sinceramente seu,
Curt Nimuendajú

3. QUANDO O FRACASSO NÃO É SURPRESA

As cartas aqui reunidas nos permitem abordar algumas marcas do *saber e fazer etnográfico* de Curt Nimuendajú.

A primeira delas é a utilização do conceito de *neobrasileiro* para se referir à população não indígena do Brasil. O termo foi originalmente proposto por Hermann von Ihering para substituir o conceito de “ocidental”, utilizado por Rondon, e “designar o conjunto das raças imigradas e seus descendentes depois da descoberta da América. Os indígenas seriam o elemento brasileiro primitivo ou ‘paleobrasileiro’” (Ihering, 1911: 128, nota 1).

Hermann von Ihering foi responsável pela iniciação de Curt Nimuendajú na etnologia brasileira (Welper, 2013) e, embora nas primeiras monografias de Nimuendajú (Apapocúva Guarani, 1914 e Palikur, 1926) o termo não apareça, foi com o sentido original atribuído por aquele que Nimuendajú passou a utilizá-lo na década de 1930³⁰.

O conceito de *neobrasileiro* refletia uma orientação evolucionista e fazia eco ao uso comum do nome *brasileiro* para referir-se ao elemento originalmente nativo do Brasil nos relatos de viagem da época. Junto à noção de povos originários, o termo *neobrasileiro* carregava a ideia de *raça* como uma combinação de características físicas (sangue) e morais (espírito), daí o entendimento de que o contato levasse a uma miscigenação degradante e ao perecimento dos elementos mais primitivos, neste caso, dos *brasileiros*. Tal visão pessimista acerca do futuro indígena era legitimada pelos escritos de Karl von Martius, o naturalista da Baviera que viajou pelo Brasil entre os anos 1817-1821 e foi um dos primeiros a estabelecer a classificação das línguas jê. Nas palavras de von Martius:

Assim, poucos séculos passarão e o último americano deitar-se-á para morrer. Toda a população primitiva do continente definha e outra raça, que relativamente pouco sangue americano traz nas veias, empolgará o domínio daquela bela e fértil porção da terra onde os indígenas há bem pouco dominavam exclusivamente. Duas são as coisas que a humanidade sempre legou aos posteriores: sangue e espírito. De ambos a América legará apenas vestígios insignificantes. Por isso, pode-se dizer: humanidade americana já não tem mais futuro e diante dos nossos olhos ela terá desaparecido (Martius, 1904 [1838]: 560).

A ideia de que o *elemento indígena* desapareceria do Brasil (e da América) *absorvido* pela *raça branca* e, com ele, as evidências da história humana da América, promoveu o desenvolvimento de uma antropologia salvacionista financiada em grande medida pelos museus etnológicos e da qual Curt Nimuendajú (e antes dele Karl von den Steinen, Paul Ehrenreich entre outros do seu tempo, como Nordenskiöld e o próprio Lowie) foram herdeiros diretos.

O colecionismo promovido pela antropologia salvacionista dos museus foi uma constante na trajetória etnográfica de Nimuendajú, não apenas pela dimensão econômica, mas também por criar uma justificativa científica para a sua peregrinação por entre “restos” de povos indígenas fadados ao extermínio ou extinção. As exigências, porém, de que essas coleções contassem de itens originais, feitos para o uso, e que abrangessem o máximo de aspectos funcionais, no entanto, não era facilmente alcançada entre povos “semicivilizados”.

É importante considerar aqui que o acesso a grupos não contatados, em regiões distantes e desconhecidas, isto é, numa situação de suposto equilíbrio so-

30 Algumas décadas mais tarde, o termo escapou do circuito germânico e foi utilizado por pesquisadores brasileiros, como Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro. Galvão empregou o termo no mesmo sentido dado por Ihering e Nimuendajú, isto é, para referir-se aos habitantes não originais do Brasil. Já Darcy Ribeiro o adotou mais restritamente para definir os primeiros núcleos populacionais da era pós-conquista, formados por índios, negros e europeus (Ribeiro, 1995: 121).

cioeconômico, exigia um tipo de “expedição” que não se encaixava no modelo de trabalho solitário e aventureiro de Nimuendajú e, sobretudo, demandava uma quantidade de aporte financeiro que nunca lhe foi disponível. Em todo caso, creio ter sido na intenção de vivenciar o contato com grupos “puros” e isolados que Nimuendajú se pôs nas missões de pacificação dos índios Kaingang (1912), Urubu (1914) e Parintintin (1921), empreendidas pelo SPI. No seu último ano de vida, 1945, ainda se dispôs a atuar na pacificação dos Parakanã, mas, assim que descobriu a disposição violenta dos militares, desistiu da iniciativa abstendo-se de ser cúmplice do extermínio (Welper, 2002).

Aqui esbarramos em outra marca significativa do fazer etnográfico de Nimuendajú que se encontra bem evidenciada nas cartas ora reunidas, isto é, a idealização romântica do campo como um espaço de convivência real com índios puros e gentis. Mesmo nesta viagem, em que em nenhum grupo Nimuendajú encontrou as condições “primitivas” que viabilizassem uma permanência agradável ou cientificamente produtiva, ela aparece no contexto de sua interação fraternal junto aos homens Maxacali:

Somente quando viram que eu, por princípio, evitava os invasores e procurava a companhia dos índios, eles se abriram um pouco e eu ganhei uma introspecção no meu passado e no meu atual estado mental (carta I, C. Nimuendajú – R. Lowie, 03 de dezembro de 1938).

Neste sentido, as cartas de Nimuendajú trazem à tona a contradição entre a expectativa idealizada do campo entre índios de “sangue puro” produzida pelo romantismo e a missão salvacionista da ciência etnológica, que o conduzia a remanescentes tribais miscigenados, a fim de resgatar as informações que desapareceriam com a “aculturação” e que eram vistas como elementos-chave para a compreensão etno-histórica das populações indígenas sul-americanas. Naquela visão romântica, o trabalho de campo entre os “filhos da natureza”, para usar um termo comum a essa literatura, resultaria de um harmonioso e aprazível processo de familiarização com os índios, centrado na possibilidade de uma verdadeira relação de afeto, visto que a confiança e empatia estabelecida com os “informantes” seria a garantia de acesso do estrangeiro à cultura indígena mais autêntica e “profunda” (Welper, 2013). Mas, entre “restos tribais”, essa convivência harmoniosa e idílica já não era possível, visto que o “primitivo equilíbrio econômico, social e moral” já havia sido perturbado pela “civilização” e suas instituições (Nimuendajú, 1933: ms.). Na visão de Nimuendajú, o contato dos índios com os civilizados não apenas causava uma “degeneração” cultural, mas também física e moral, o que tornava a experiência de campo junto a estas populações um sofrido “fracasso”.

Elena Monteiro Welper é doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, onde também desenvolveu pesquisa de mestrado e pós-doutorado (PAPD-FAPERJ) sobre Curt Nimuendajú e a tradição etnográfica alemã nas terras baixas da América do Sul.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Henrique

- 2013 “Documentário resgata tragédia que matou mais de 200 índios em Pancas”. *Século Diário. Ninguém é indiferente ao fato*. 30 de outubro 2013. Disponível em: <http://seculodiario.com.br/13696/17/documentario-resgata-tragedia-que-matou-mais-de-200-indios-em-pancas-1#>, acesso em 14/09/2016.

BRAGA, Rubem

- 1968 “Os índios e a terra”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 24 de abril de 1968, n. 13.934: 2.

BAETA, Alenice

- 1998 *Memória indígena no Médio Vale do Rio Doce – arte rupestre e identidade krenak*. Belo Horizonte, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais.

CARVALHO, Maria do Rosário

- 1995 “Curt Nimuendajú no sul da Bahia: registro etnográfico e repercussões de sua visita aos Pataxó Hahahai”. Trabalho apresentado no GT Política Indigenista da XIX *Reunião da Anpocs*, Caxambu, MG. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=7651&Itemid=362, acesso em 14/09/2016.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler

- 2002 *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

DORTA, Sonia Ferraro

- 1992 “Coleções etnográficas: 1650-1955”. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, pp. 501-522.

FAULHABER, Priscila

- 2013 “Conexões internacionais na produção da etnografia de Nimuendajú”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 56, n. 1: 207-256.

FIGUEIREDO, Napoleão e RODRIGUES, Ivelise

- 1973 “As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (PA)”. In O *Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas, v. 20, pp. 143-61.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi

- 1998 *Expedições e coleções vigiadas. Os Etnólogos no Conselho de Fiscalização Artística e Científica no Brasil*. São Paulo, Ed. Hucitec/ Anpocs.

HARTMANN, Thekla (org.)

- 2000 *Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa, Assirio & Alvim.

KOENIGSWALD, Gustav

- 2012 [1908] “Os Cayoa, com seis ilustrações”. *Tellus*, Campo Grande, n. 22: 203-218.

IHERING, Hermann von

- 1911 “A questão dos Índios do Brasil”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. VIII: 112-140.

LOWIE, Robert

- 1920 *Primitive Society*. New York, Boni and Liveright.
1924 *Primitive Religion*. London. George Routledge And Sons, Limited.
1937 *The History of Ethnology*. Nova York, Farrar & Rinehart.
1959 *Ethnologist. A Personal Record*. Berkeley, University of California Press.
1941 “A Note on the Northern Gê Tribes of Brazil”. *American Anthropologist*, v. 43, n. 2: 188-196.

LOWIE, Robert e NIMUENDAJÚ, Curt

- 1937a “The Gamella Indians”. *Primitive Man*, v. 10: 1-10.
- 1937b “The Dual Organizations of the Ramko’kamekra (Canella) of Northern Brazil”. *American Anthropologist*, vol. 39, n. 4: 565-582.
- 1938 “The Social Structure of the Ramko’kamekra (Canella)”. *American Anthropologist*, vol. 40, n. 1: 51-74.
- 1939 “The Associations of the Šerénte”. *American Anthropologist*, v. 41, n. 3: 408-415.
- 1946 “Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil”. *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 2, n. 1: 93-115.

MACHADO de A. SOUZA, Jurema

- 2014 “A ‘conquista’ teve dois lados: uma análise sobre a atuação do SPI no sul da Bahia”. Trabalho apresentado na 29ª *Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402020943_ARQUIVO_AConquistatevedois lados_JuremaMachadoAndradeSouza.pdf, acesso em 14/09/2016.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von

- 1904 [1838] “A ethnografia da América, especialmente do Brasil. O passado e o futuro do homem americano”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. IX: 534-562.

MATOS, Isabel Missagia

- 1996 *Borum, Bugre, Kraí: constituição social da identidade e memória étnica Krenak*. Belo Horizonte, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais.

MURPHY, Robert

- 1972 *Robert Lowie*. Nova York, Columbia University Press.

NIMUENDAJÚ, Curt

- 1958 “Carta ao Ten. Cel. Vicente de Paula Teixeira da F. Vasconcelos (chefe do Serviço de Proteção aos Índios)”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 6, n. 1: 53-61.
- 1971 “Curt Nimuendajú na Bahia Carta a Frederico Edelweiss”. *Universitas*, Salvador, UFBA, v. 8/9: 277-280.
- 2001 [1934] “A corrida de toras dos Timbira”. *Revista Mana*, 7(2): 151-194.

NIMUENDAJÚ, Curt e MÉTRAUX, Alfred

- 1946a “The Mashacali, Patasho and Malali Linguistic Families”. In STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians* (v. 1). Washington, Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, pp. 541-545.
- 1946b “The Camacan Linguistic Family”. In STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians* (v. 1). Washington, Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, pp. 547-552.

PARAISO, M. Hilda Baqueiro

- 1976 “Relatório sobre a História e Situação da Reserva dos Postos Indígenas ‘Caramuru e Catarina Paraguaçu’”. *Projeto de Pesquisa sobre populações indígenas da Bahia*. Salvador, Convênio Funai/UFBA.
- 1992 “Os Botocudos e sua trajetória histórica”. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, pp. 427.
- 1998 “Krenak”. *Povos Indígenas do Brasil*. São Paulo, Instituto Socioambiental. Disponível em: pib.socioambiental.org/pt/povo/krenak, acesso em 20 junho de 2017.

PORTES, Edileila Maria Leite

- 2011 *Desenhos de um território: arte e territorialidade na sociedade athorã/krenak no Vale do Rio Doce* – MG. Governador Valadares, dissertação de mestrado, Programa de Mestrado do Núcleo de Estudos Históricos e Territoriais da Universidade Vale do Rio Doce.

RIBEIRO, Darcy

- 1995 *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 2 ed.

SCHMIDT, Max

- 1942 [1913] *Estudos de etnologia indígena*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

SILVA, Cácio Evangelista

- 2002 “Minas indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais”. Viçosa, MG, dissertação de mestrado, Programa Pos-Graduação da Escola de Missões Transculturais do Centro Evangélico de Missões. Disponível em: <http://livrozilla.com/doc/1206136/minas-ind%C3%ADgena---instituto-antropos>, acesso em 14/09/2016.

STOCKING JR., George

- 1974 *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago, Chicago University Press.

TEAO, Kalna Mareto

- 2008 “O guata porã: vozes guarani sobre a caminhada”. Trabalho apresentado na 26^a. *Reunião Brasileira de Antropologia*, Porto Seguro, Bahia, 10 p. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2024/kalna%20mareto%20teao.pdf, acesso em 22 de maio de 2017.

WELPER, Elena Monteiro

- 2002 *Curt Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 2013 “A aventura etnográfica de Curt Nimuendajú”. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 13, n. 24: 99-120.

FONTES DOCUMENTAIS

NIMUENDAJÚ, Curt

- 1933 “Algumas Considerações sobre o Problema do Índio no Brasil”, 21/10/1933, ms. Arquivo Curt Nimuendajú – Centro de Documentação Linguística/MN-UFRJ, Gaveta III, Pasta 09.
- 1933-1945 Correspondência diversa. Arquivo Curt Nimuendajú – Centro de Documentação Linguística/MN-UFRJ, gaveta 3, pasta 20-33.
- 1938-1939 Caderno de campo “Botocudo Reise, 18/08/38 – 10/05/39”. Arquivo Curt Nimuendajú – Centro de Documentação Linguística/MN-UFRJ, gaveta 3, pasta 14.
- 1939 “Botocudos”, 1939, ms. Arquivo Curt Nimuendajú – Centro de Documentação Linguística/MN-UFRJ, gaveta 3, pasta 15.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

- 1939 Relatório. Arquivo do SPI, Museu do Índio, RJ, Filme 299, Fot.1-50.

Recebido em 17 de julho de 2017. Aceito em 17 de agosto de 2018.

A multifuncionalidade das vasilhas cerâmicas do alto rio Madeira (séculos X-XII d.C): comensalidade cotidiana e ritual

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152040>

Angislaine Freitas Costa e
Denise Maria Cavalcante Gomes

🏠 Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional,
Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
✉ angislainefc@gmail.com, denisecavalcante@yahoo.com

RESUMO

Neste artigo, a cerâmica arqueológica do sítio Ilha Dionísio, localizado no alto rio Madeira, atual estado de Rondônia, é analisada em termos funcionais e pensada à luz das relações entre humanos e não humanos. A partir das amostras coletadas em pisos habitacionais, refugos secundários e estruturas funerárias datados entre os séculos X e XII d.C., delineou-se a noção de “multifuncionalidade” dos artefatos. A configuração espacial, bem como a padronização das vasilhas, demonstra e reforça a ideia de uma rede de interações no interior da comunidade, impulsionada por práticas coletivas, diretamente relacionadas a atividades de subsistência e rituais funerários envolvendo comensalidade. Esses aspectos, além de contribuírem para a construção e manutenção da socialidade indígena, parecem valorizar os laços comunitários, que se expressam por meio de elementos materiais e simbólicos do cotidiano, encontrados também nos espaços funerários.

PALAVRAS-CHAVE

Arqueologia
amazônica,
análise cerâmica,
comensalidade,
multifuncionalidade
e agência relacional.

THE MULTIFUNCTIONALITY OF THE CERAMIC VESSELS OF THE UPPER MADEIRA RIVER (10TH TO THE 12TH CENTURIES AD): DAILY COMMENSALITY AND RITUAL

ABSTRACT

In this article, the archaeological ceramics of Dionísio Island site, located in the Upper Madeira River, in the present state of Rondônia, is analyzed in functional terms and considered in the light of the relations between humans and nonhumans. The notion of multifunctionality of artifacts was outlined from the samples collected in housing floors, secondary refuse and funerary structures dating from 10th to the 12th centuries. The spatial configuration, as well as the standardization of the vessels, demonstrates and reinforces the idea of a network of interactions within the community, driven by collective practices and directly related to subsistence activities and funerary rituals involving commensality. These, besides contributing to the maintenance of society, seem to value the community bonds, expressed by material and symbolic elements of daily life also in the funerary spaces.

KEYWORDS

Amazonian Archaeology, Ceramic Analysis, Commensality, Multifunctionality, Conviviality, Relational Agency

INTRODUÇÃO

Na Amazônia, formas complexas de organização política e social pré-coloniais têm sido avaliadas em termos das evidências arqueológicas de sítios de habitação e cemitérios, onde comumente encontram-se vestígios comportamentais tanto do cotidiano, quanto de eventos especiais. Os exemplos mais conhecidos na literatura arqueológica são os de Marajó (Roosevelt, 1991; Schaan, 2003, 2004, 2007a, 2007b), Santarém (Gomes, 2002, 2008, 2017), Alto Xingu (Heckenberger, 2005; Heckenberger et. al. 2008), Maracá (Guapindaia, 2008), Aristé, Caviana, Aruã (Cabral e Saldanha, 2008), Guarita e Paredão (Py-Daniel, 2015; Machado, 2005; Moraes, 2013; Neves, 2012). As vasilhas utilizadas em contextos de enterramento, empregadas como urnas funerárias, têm sido interpretadas como artefatos confeccionados especialmente para esses fins cerimoniais, uma vez que apresentam padrões estéticos e tecnoestilísticos muito elaborados (decorações zoomorfas, antropomorfas ou pinturas abstratas).

Neste artigo, a análise do registro arqueológico contribui para pensar sobre os grupos que produziram vasilhas de uso cotidiano, classificadas geralmente como simples, e que posteriormente assumiram outras funções nos contextos cerimoniais. Essa reutilização, entendida a princípio como um uso secundário, de acordo com a conceitualização de Schiffer (1972, 1991), é aqui delineada como multifuncional. O que está em questão não são apenas os diversos usos que um mesmo artefato pode ter no âmbito das atividades de subsistência diária (Skibo, 1992, 2015), mas a possibilidade de evidenciar através dos diferentes contextos arqueológicos concepções relacionais, ligadas à partilha de alimentos no cotidiano e aos rituais funerários envolvendo comensalidade. A padronização

dos artefatos, associada aos dados contextuais, sugere a construção e manutenção de uma estabilidade social e de um modo de vida baseado nas práticas domésticas. Observou-se, portanto, que a ênfase dada às práticas do dia a dia, tais como cozinhar, fermentar bebidas, armazenar e transportar líquidos, também se expressa no contexto cerimonial (Costa, 2016).

A partir da operacionalização do conceito de *emaranhamento* (Hodder, 2014) e da *teoria ator-rede* (Latour, 2012 [2005]), o artigo discute as interações relacionais entre pessoas e objetos, que são compreendidas por meio da noção de comensalidade, cujas práticas vão muito além da subsistência e envolvem a manutenção de relações sociais (Costa, 2013; Dietler, 2001; Fausto, 2002, 2007; Gow, 1991; Vilaça, 1992, 1998, 2002). Essas relações recorrentes entre pessoas e as vasilhas do cotidiano são iluminadas e adquirem um sentido mais amplo no contexto amazônico quando confrontadas com as ideias de convivialidade, ou de uma socialidade construída no cotidiano (Overing, 1991, 1999, 2003; Overing e Passes, 2002).

Essas considerações só foram possíveis de serem feitas devido às escolhas metodológicas, envolvendo a condução de uma análise funcional da cerâmica. O que emerge, a partir dessa abordagem e dos dados contextuais do sítio Ilha Dionísio, são as práticas de subsistência do cotidiano, que no espaço funerário surgem novamente indicando a existência de cerimônias com a ingestão de bebidas e alimentos (Costa, 2016). De modo adicional, a etnografia de Overing constitui um aspecto que permite ampliar a reflexão sobre as relações de comensalidade, tratadas no interior da comunidade (1991, 1999, 2003). A escolha desse modelo da antropologia do cotidiano, associado a uma compreensão relacional dos objetos, reforça a explanação social das evidências arqueológicas que aponta para a multifuncionalidade dos artefatos, indicando a importância da comensalidade cotidiana e ritual.

É necessário ponderar que o uso da analogia etnográfica em arqueologia tem sido criticamente debatido ao longo da história da disciplina (Trigger, 2004 [1989]). Durante as décadas de 1960 e 1970 houve uma forte reação contra o estabelecimento dos paralelos etnográficos, por parte das vertentes teóricas processuais, de orientação anglo-saxônica. Binford (1967, 1968) justificou seu uso apenas para a formulação de proposições sobre o passado, a serem arqueologicamente testadas. Diversas críticas foram formuladas na década de 1970, no sentido de que as informações etnográficas poderiam mascarar a variabilidade (Wobst, 1978; Yellen, 1977). Por outro lado, certo consenso se estabeleceu na comunidade arqueológica, de que apenas a abordagem histórica direta seria passível de ser empregada quando houvesse continuidade histórica. As analogias gerais foram continuamente rejeitadas.

Em seguida, a agenda pós-processual que se coloca a partir dos anos 1980, ao criticar a busca de leis gerais do comportamento humano e enfatizar a com-

preensão dos contextos arqueológicos específicos, apontou os limites das interpretações baseadas em informações etnográficas (Hodder, 1983). Os arqueólogos de orientação científica, concentrados na coleta e análise de dados, mas distanciados das discussões teóricas, também se colocaram contra a analogia etnográfica (Ravn, 2011).

Nos anos 2000, novas reflexões teóricas demonstram uma abertura para se pensar positivamente o papel das inferências analógicas, como fonte de insights criativos na construção de interpretações arqueológicas. Wylie contraria os argumentos críticos à analogia como sendo falsa ou enganosa e propõe estratégias para avaliar e reforçar as interpretações (2002: 52-53). Seu objetivo é diminuir a incerteza que cerca a analogia como um modo de assimilação indiscriminada do passado ao presente. Outros debates ocorridos nas Ciências Humanas nos últimos dez anos também atingiram a disciplina arqueológica, dando espaço às discussões sobre as novas materialidades e promovendo o retorno às coisas – vistas como um conjunto heterogêneo de objetos, pessoas e outros não humanos. Esse movimento também abriu espaço para se pensar o uso da analogia etnográfica como um recurso legítimo, sobretudo tendo em vista as abordagens ontologicamente orientadas (Henare et al., 2007; Holbraad, 2009).

No âmbito de uma arqueologia interpretativa, construída a partir de uma abordagem indutiva, surgem propostas como a de Ravn (2011), que defende abertamente o uso da analogia etnográfica como fonte adicional de informação associada à teoria, a fim de inspirar os arqueólogos na construção de interpretações das evidências arqueológicas e dos processos culturais que ocorreram no passado. Segundo esse autor, é necessário ir além da busca de similaridades entre o registro arqueológico e os exemplos etnográficos, destacando a importância das diferenças observadas – ponto antes levantado por Binford (1967) – e privilegiando uma perspectiva diacrônica.

Essa nos parece uma sugestão pertinente ao entendimento da dinâmica histórica da região amazônica. A escolha do exemplo etnográfico dos Piaroa demonstra uma posição contemporânea sobre o uso da analogia acima proposto. Ao mesmo tempo em que se estabelece uma conexão entre o passado e o presente, por meio de uma analogia relacional, teoricamente informada, que postula a existência de estruturas semelhantes a partir da ideia de construção da sociedade através das relações do cotidiano (Wylie, 2002: 148), o registro arqueológico documenta de maneira inequívoca a existência de diferenças – por exemplo, práticas funerárias hoje inexistentes entre os grupos indígenas amazônicos.

Entre os Piaroa, a ênfase dada pelo grupo indígena à vida cotidiana e às atividades diárias envolve o conhecimento produtivo, que no entendimento indígena permite a construção e manutenção da comunidade, preocupada com o alto moral do grupo doméstico (Overing, 1991, 1999, 2003). Esse grupo indígena

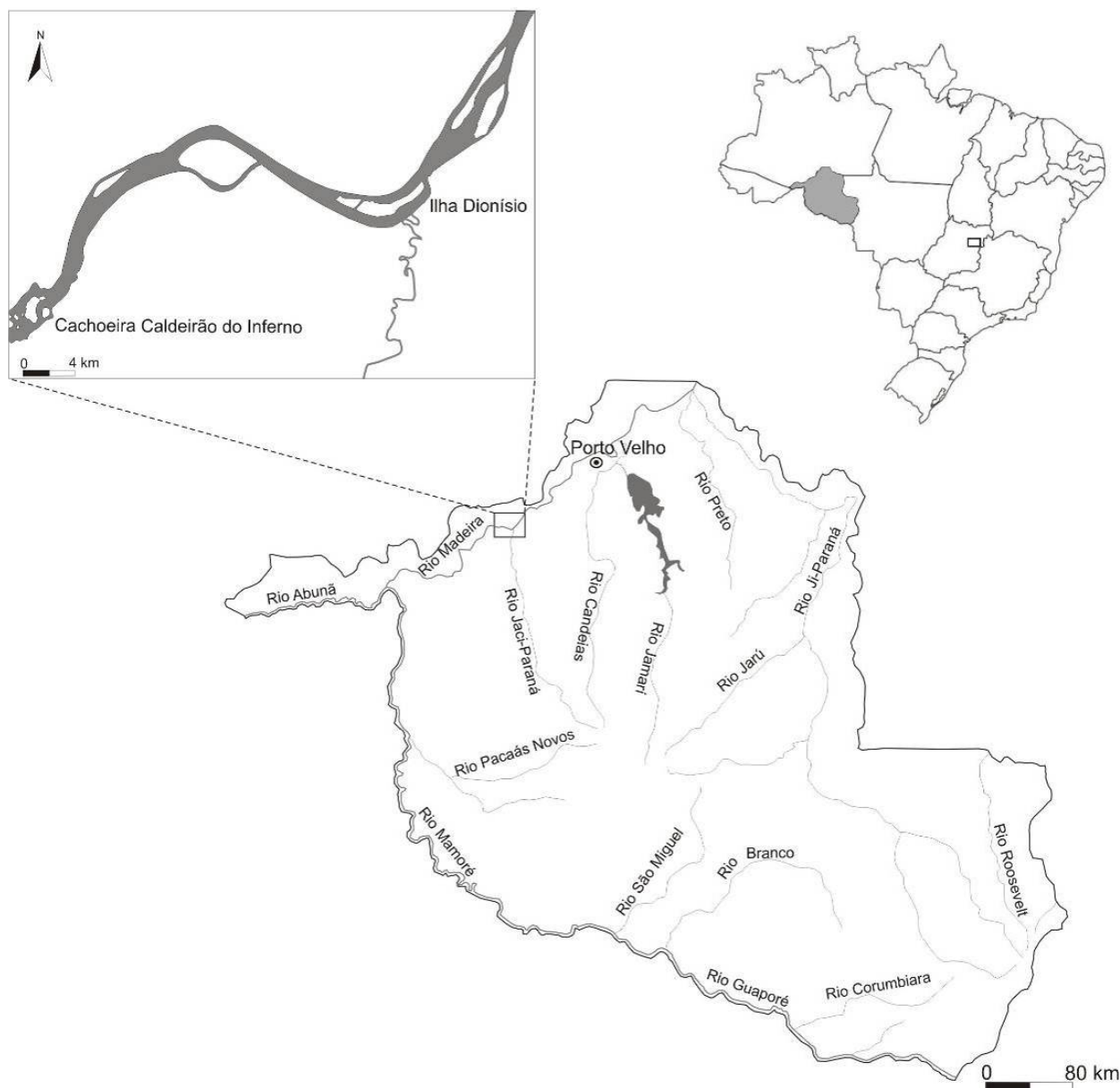
se destaca pela ausência de estruturas hierárquicas e de coerção, cuja estética valoriza a harmonia e a cooperação baseada nas relações de confiança, ligadas à convivialidade e à socialidade de práticas diárias (Overing e Passes, 2002). Nessa linha de pensamento, a comunidade de similares tem uma filosofia social que adquire sentido político e moral, segundo a qual esse povo amazônico valoriza a ação, bem como seus próprios costumes e a mutualidade dos laços comunitários. Neste artigo, os laços comunitários são pensados a partir do envolvimento ativo das vasilhas utilitárias, associadas tanto ao cotidiano como aos rituais de comensalidade, conforme será demonstrado adiante. Antes, apresentamos uma síntese das ocupações pré-coloniais na região de Rondônia, onde está inserida a área de pesquisa, e uma descrição dos contextos arqueológicos do sítio Ilha Dionísio.

AS OCUPAÇÕES PRÉ-COLONIAIS EM RONDÔNIA

O atual estado de Rondônia (Figura 1) constitui uma região de grande diversidade cultural, cujos sítios arqueológicos pré-coloniais retratam diferentes modos de vida indígenas. As ocupações pré-ceramistas, associadas à presença de caçadores coletores-pescadores, são as mais antigas e datam de 9000 anos AP. Tais ocupações são caracterizadas por sítios sambaqui, outros implantados em ilhas fluviais e em terraços adjacentes ao rio Madeira (Miller, 1983, 1992, 2009, 2013; Miller et al., 1992; Kipnis, 2011; Neves, 2012; Tizuka et al., 2013; Zuse, 2014; Plugliese et al., 2017).

Diferente de outros contextos amazônicos, existem evidências de espessas camadas de terra preta antropogênica associadas a artefatos líticos empregados no processamento de vegetais, que denotam sedentarismo, mas sem a produção de cerâmica, indicando ainda antigas práticas de agricultura. Essas são encontradas no sítio arqueológico Garbin, na margem esquerda do rio Madeira, próximo à cachoeira de Santo Antônio e nos sítios adjacentes ao rio Jamarí, sendo vinculadas à fase Massangana, datada entre 4.780 e 2.640 AP. Essa fase se distingue pela presença de artefatos líticos, tais como mãos-de-pilão, moedores, lâminas de machados, raspadores e lascas de quartzo (Miller Eurico, 2009, 2013; Kipnis, 2011). No sítio Teotônio, localizado nas proximidades da cachoeira homônima, esse tipo de ocupação data de 6.400 AP (Mongeló, 2016). Uma vez que as terras pretas mais antigas da Amazônia estão correlacionadas a populações pré-ceramistas (Miller, 2013; Neves, 2012), essas informações alteram os modelos explicativos tradicionais, baseados na ideia de que a transição do modo de vida de caçadores-coletores para agricultores seria marcada pela fabricação da cerâmica.

Localização da área de estudo: Ilha Dionísio



As ocupações ceramistas mais antigas da região estão localizadas nos sítios arqueológicos dos rios Ji-Paraná (Cruz, 2008; Zimpel Neto, 2009; Miller Eurico, 2009) e Guaporé (Miller, 2013; Pugliese et al., 2017). A cerâmica existente no sambaqui fluvial Monte Castelo por volta de 5.200 anos AP está associada a formações de montículos de terra, cuja economia de seus produtores era generalista. Posteriormente, no mesmo sítio, a partir de 4.200 AP, ocorre o uso intenso de conchas na construção do sambaqui, com a presença da cerâmica da fase Bacabal, formando espessas camadas arqueológicas. Essa cerâmica se distingue pelo uso de cauixi na pasta, sendo suas vasilhas decoradas com formas zoomórficas e antropomórficas, incisos e excisos (Miller Eurico, 2009, 2013; Zimpel Neto, 2009; Pugliese et al., 2017). Segundo os pesquisadores, nessa época os sambaquieiros

Figura 1
Localização da área de pesquisa em Rondônia (Elaborado por Angislaine F. Costa).

estavam investindo na monumentalidade do sítio e diversificando o manejo da paisagem, assim como cultivo de diferentes plantas, incluindo a domesticação de arroz selvagem (Pugliese et al., 2017; Hilbert et al., 2017). Outros sambaquis foram identificados no Guaporé, bem como sítios em áreas abertas de ilhas florestadas com cerâmica Bacabal, datada entre 4.050 e 700 AP (Miller Eurico, 2009, 2013: 349), cuja ocupação sugere a presença de grupos ceramistas sedentários, com economia de caça, pesca, coleta e agricultura.

No alto rio Madeira, os maiores sítios de terra preta são ocupados inicialmente por pré-ceramistas, que produzem artefatos líticos datados em 7.700 anos AP (Kipnis, 2011; Tizuka et al., 2013). Em alguns desses sítios multicomponentiais evidencia-se uma ocupação ceramista posterior, associada à cerâmica Pocó (Hilbert e Hilbert, 1980), que se estabelece a partir de 3000 anos AP, em sítios próximos às cachoeiras de Santo Antônio e Teotônio (Figura 1), bem como na Ilha de Santo Antônio (Zuse, 2014). As vasilhas, temperadas com caraipé (cinzas de cascas de árvores silicosas) são pequenas, decoradas com pintura e tratamento plástico. Essas ocupações se distribuem em uma ampla área do alto rio Madeira, mas em alguns sítios não estão relacionadas à presença da terra preta, apresentando baixa densidade de material arqueológico. Os contextos descritos são bastante semelhantes às evidências Pocó encontradas na região de Santarém, datadas entre 3.000 e 1.800 AP, que do mesmo modo documentam ocupações esparsas e de baixa densidade, num solo de cor bruno, que não permitem outras inferências sobre o modo de vida dessas antigas populações (Gomes, 2011, 2017).

A partir de 1000 d.C., considerado um período de adensamento populacional, os sítios arqueológicos tornaram-se mais densos e maiores em todo o curso do rio Madeira, assim como no rio Guaporé. No baixo rio Madeira, foi identificada uma aldeia grande (40 ha), de formato circular, com espesso pacote de terra preta e presença de vala defensiva, datada entre 1.250 e 800 AP (Moraes e Neves, 2012). As vasilhas cerâmicas associadas à fase Axinim eram temperadas com cauxi e decoradas com técnicas pintadas e plásticas. Foram registradas urnas funerárias formalizadas, decoradas com apêndices zoomorfos. O conjunto dessas informações indica uma mudança de escala das sociedades anteriormente existentes, que aponta para uma maior complexidade social, com existência de conflitos armados entre essas e outras populações, correlacionadas aos portadores de cerâmica da Tradição Polícroma da Amazônia e, sugerindo, por fim, uma expansão regional com presença de chefias.

Nessa mesma época, grandes sítios no alto rio Madeira, adjacentes às cachoeiras do Teotônio e Santo Antônio e também em algumas Ilhas fluviais, foram datados entre 1.390 e 760 AP, tendo sido ocupados por grupos portadores de cerâmica classificada como Barrancoide, temperada com caraipé, decorada

com incisões, apliques, ponteados, superfícies bem polidas, brunidas e raramente com pinturas (Zuse, 2014; Pessoa, 2015). A presença dessa cerâmica na Amazônia é interpretada por Heckenberger (2001, 2005) como um correlato da existência de sociedades hierárquicas e regionais.

Além dessas, outras ocupações ceramistas contemporâneas também são reconhecidas. No rio Guaporé, grandes sítios de formato elipsoide, com espessas camadas de terra preta, foram identificados na margem direita. Seus ocupantes produziam cerâmicas classificadas como Pimenteiras, datadas entre 2.465 e 240 AP, e Corumbiara, datadas entre 1.655 e 195 AP, cuja pasta é composta por cauixi, com algumas vasilhas apresentando incisões e aplicações, além de figurações antropomorfas e de animais. Nos cemitérios situados dentro da aldeia os enterramentos empregaram fragmentos de vasilhas cerâmicas para cobrir o morto e, em alguns casos, pequenas vasilhas altamente decoradas foram utilizadas como acompanhamentos funerários (Miller, 1983).

De modo contrastante, em outros sítios do rio Madeira associados à Tradição Polícroma, os cemitérios ficavam fora das aldeias, com a presença de urnas decoradas com pintura vermelha e preta sobre branco, sendo algumas antropomorfas (com a cabeça circundada por uma tiara), zoomorfas e outras com motivos abstratos (Miller, 1992). Durante o período que antecede a colonização europeia, outras ocupações também relacionadas à Tradição Polícroma apresentam assentamentos circulares e montículos, sendo datadas entre 980 e 490 AP, as quais os pesquisadores têm classificado como cerâmica Jatuarana (Almeida, 2013; Zuse, 2014; Pessoa, 2015).

Esse quadro das ocupações pré-coloniais que se desenvolvem desde 9000 AP contribui para entender as diferentes formações sociais existentes na região de Rondônia, que se desenvolvem na longa duração. A partir de 1000 d.C. fica evidente o contexto de grande diversidade cultural, com adensamento populacional, indicadores de complexificação social e expressões materiais bastante distintas, no qual surge a cerâmica Dionísio, cuja ocupação é identificada até o presente momento em sítios arqueológicos de ilhas fluviais. As informações arqueológicas, a serem apresentadas a seguir, permitem reconstruir o modo de vida dos ocupantes do sítio Ilha Dionísio e pensar sobre as interações entre as pessoas e os objetos.

EVIDÊNCIA ARQUEOLÓGICA DE UMA ALDEIA NA ILHA DIONÍSIO

O sítio arqueológico Ilha Dionísio encontra-se hoje impactado pelo lago da Usina Hidrelétrica de Santo Antônio. Está localizado em uma ilha fluvial no alto Madeira, a 80 km da cidade de Porto Velho e cerca de 35 km a jusante da cachoeira Caldeirão do Inferno, precisamente junto à foz do rio Jaci-Paraná,

afluente pela margem direita do rio (Figura 1). A identificação e a escavação desse sítio foram realizadas no âmbito do projeto “Arqueologia preventiva nas áreas de intervenção da usina hidrelétrica de Santo Antônio”, desenvolvido pela Scientia Consultoria.

Foi realizada uma prospecção sistemática com abertura de *transects* (linhas) radiais ou paralelos, traçados a partir das concentrações de vestígios arqueológicos até cobrir toda a área investigada (Scientia, 2010). Este é um método probabilístico, que permitiu verificar a distribuição dos artefatos em intervalos regulares de 100 em 100 metros no sentido norte, sul, leste e oeste. Após a identificação dos sítios, o mesmo método ajudou a definir os limites do assentamento e a forma antiga da aldeia (semicircular) por meio de uma malha menor, com intervalos de 20 em 20 metros, no sentido norte, sul, leste e oeste. A partir das densidades de material arqueológico foram selecionadas possíveis áreas de atividades.

Ao constatar o alto potencial arqueológico do sítio, com presença de material cerâmico e lítico, bem como pedrais com gravuras e feições de polimento, a segunda etapa da pesquisa consistiu nas escavações, com a abertura de quadras de 1 m² em níveis artificiais de 10 cm, em áreas que apresentaram maior e menor densidade de material arqueológico. Além disso, foram realizadas escavações de superfícies amplas nos setores funerários norte e sul, com a presença de vasilhas inteiras e semi-inteiras (Figura 2). As informações sobre a coloração e textura do sedimento também foram registradas, bem como a presença de bioturbações. Nesse sentido, o registro arqueológico é visto como uma formação resultante de fatores culturais e naturais que passa por diversos processos pós-deposicionais (LaMotta e Schiffer, 1999; Schiffer, 1972).

Duas ocupações foram identificadas na área do sítio, sendo a primeira caracterizada por uma camada com baixa densidade de material arqueológico, sedimento de cor mesclada entre bruno amarelado e branco (10 YR



Figura 2

Vista ampla do Setor Norte – funerário – com estruturas e vasilhas depositadas, lâminas de machados e adornos líticos (Foto: Scientia, 2011).

6/8 e 2.5 YR 9/4), com a presença de material cerâmico que exhibe afinidades com a fase Pocó, datada em 2.851 AP. Este tipo de cerâmica também é encontrado a jusante do sítio Ilha Dionísio (Zuse, 2014). A segunda ocupação se distingue por uma camada com alta densidade de material arqueológico, sedimento escuro (10 YR 4/2), com espessura que varia entre 60 a 80 cm de profundidade, associada à presença de material cerâmico e lítico, datada entre 1.005 e 780 AP ou entre os séculos X e XII d.C.

O material investigado é referente a essa segunda ocupação, que apresentou um contexto bem preservado, com vasilhas inteiras e semi-inteiras *in situ* associadas a artefatos líticos (Figura 2). A distribuição espacial do material identificado nas extremidades norte e sul da aldeia são de atividades cerimoniais, enquanto a parte central, a mais elevada do sítio, estaria sendo usada como habitação, com a presença de refugio secundário (Scientia, 2011).

A análise cerâmica desenvolvida apresentou dados relacionados às práticas diárias do grupo que habitou o sítio Ilha Dionísio (Costa, 2016). Essa verificou que além de diferenças tecnológicas do material cerâmico, também houve um tratamento diferenciado em relação às escolhas dos espaços destinados aos enterramentos. Nos sítios localizados entre as cachoeiras de Santo Antônio e Teotônio, as urnas funerárias foram evidenciadas no contexto de habitação, ou distantes da aldeia cerca de 3 km (Miller, 1987, 1992; Zuse 2014; Pessoa, 2015). Já no caso do sítio Ilha Dionísio, as duas áreas cerimoniais foram identificadas nas extremidades da aldeia, no sentido norte e sul, e após as análises do material cerâmico constatou-se que existia uma relação desses espaços com as estruturas domésticas, por conta da reutilização das vasilhas.

O sítio Ilha Dionísio é um dos poucos sítios no rio Madeira que apresenta em sua forma de assentamento a utilização dos espaços bem definidos por uma composição específica dos vestígios cerâmicos. Essa configuração permitiu prontamente identificar duas áreas de cemitérios associadas a outras três áreas domésticas, pertencentes ao mesmo grupo (Figura 3).

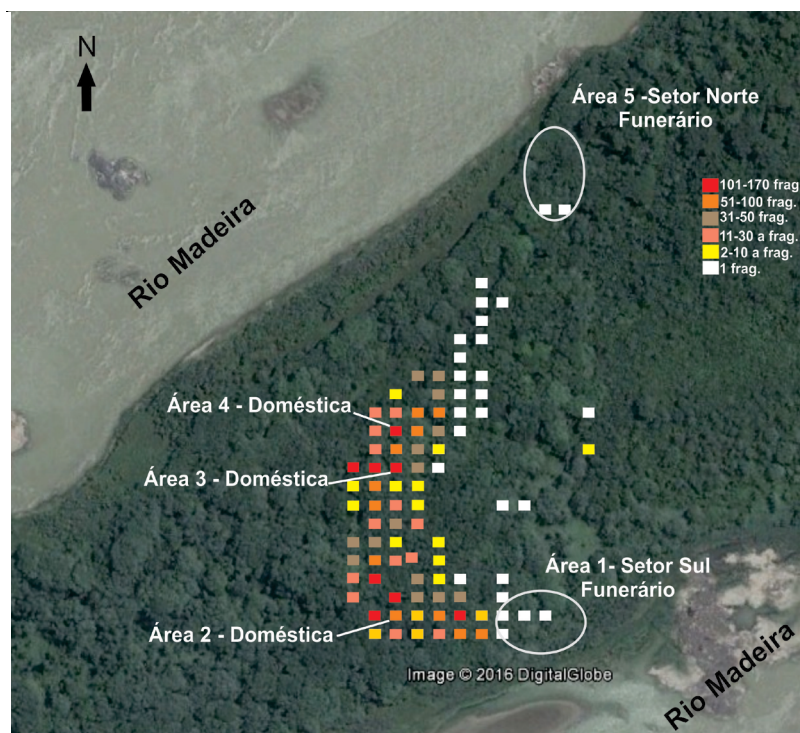


Figura 3
Vista ampla do Setor Norte—funerário—com estruturas e vasilhas depositadas, lâminas de machados e adornos líticos (Foto: Scientia, 2011).

AS CARACTERÍSTICAS DA CERÂMICA

Na Amazônia, alguns trabalhos têm buscado classificar e entender os padrões de uso da cerâmica pré-colonial, a fim de abordar questões relativas à organização sociopolítica (Gomes, 2002, 2008, 2017; Schaan, 2004, 2007b). No caso do sítio Ilha Dionísio, além dos fragmentos cerâmicos, também foram analisadas vasilhas inteiras e semi-inteiras provenientes dos setores funerários. As análises realizadas estiveram voltadas para a observação de características tecnológicas, decorativas, formais, além da identificação da capacidade volumétrica e de marcas de alteração de uso (fermentação, fuligem, depósito de carbono, marca d'água). A partir dos agrupamentos produzidos foi possível identificar categorias funcionais (cozinhar, fermentar bebida, armazenar etc.), possibilitando entender a relação dos possíveis usos das vasilhas em contexto doméstico e posteriormente suas funções em atividades cerimoniais.

A análise morfológica permite estabelecer unidades de comportamentos, uma vez que só a análise de fragmentos isolados inviabiliza propor hipóteses acerca das atividades sociais de um determinado grupo. A forma da vasilha é essencial para a compreensão do uso da cerâmica no contexto sistêmico (Shepard, 1956; Skibo, 1992). Sabe-se que a inferência funcional é uma tarefa difícil, quando comparada a pesquisas etnográficas ou etnoarqueológicas, realizadas entre culturas vivas. As formas e suas reconstituições permitem uma quantificação mais segura dos artefatos, a fim de viabilizar a descrição do material, com a observação dos padrões tecnológicos, das regras estruturais de confecção (Raymond, 1995), da variabilidade e alternância formal dos conjuntos de vasilhas, sendo que esses últimos consistem em indicadores que na maioria das vezes estão ligados a funções distintas (Rice, 1987; Skibo, 1992, 2015).

Rice assinala que é importante definir a forma da vasilha (mesmo que seja hipotética) e argumenta que somente informações referentes à morfologia da borda e ao diâmetro da abertura da boca não constituem resultados suficientes para diferenciar atividades funcionais, sendo necessário saber além da forma o volume (capacidade) do recipiente (1987). La Salvia e Brochado também apontam esse dado como elemento importante na utilização do artefato (1989: 132). Por exemplo: a vasilhas rasas e com boca aberta atribui-se a função de artefatos utilizados para servir alimentos sólidos e pastosos. Portanto, as formas inteiras existentes no registro arqueológico e as hipotéticas geradas por reconstrução gráfica são elementos fundamentais neste artigo para pensar áreas de atividades e entender sua organização relacional (forma-uso-produção).

As cerâmicas analisadas apresentam uso intensivo do tempero de cauxi (espículas de esponja de água doce) nas pastas utilizadas para produção das vasilhas. A superfície é polida ou bem alisada. O sistema de classificação empre-

gado estabeleceu dezesseis formas de vasilhas diferentes, a partir dos dados de estrutura, tipo de contorno e forma correlacionada a sólidos e superfícies geométricas (Shepard, 1956). Após essa etapa, foram sugeridas categorias funcionais hipotéticas relativas a atividades domésticas (cozinhar, fermentar bebida, armazenar, transferências de líquidos e serviço) baseadas nas formas, capacidade volumétrica e marcas de alteração de uso. Para complementar as análises funcionais utilizou-se o cálculo de volume da vasilha, documentando-se as capacidades que variam entre 1,0 e 133,4 litros (Figura 4). As que apresentaram grandes capacidades (60,0 a 133,4 L) são vasilhas abertas, com paredes retas e cerca de 70 cm de altura. Já vasilhas com gargalos e formas esféricas possuem média capacidade (10,0 a 40,0 L). De acordo com o gráfico abaixo (Figura 4), a maior frequência da amostra analisada (34,1%) consiste em vasilhas para serviço, de formato semiesférico, de calota esférica, elipsoide e cilíndrico, com 0,1 a 1,0 litro de capacidade volumétrica.

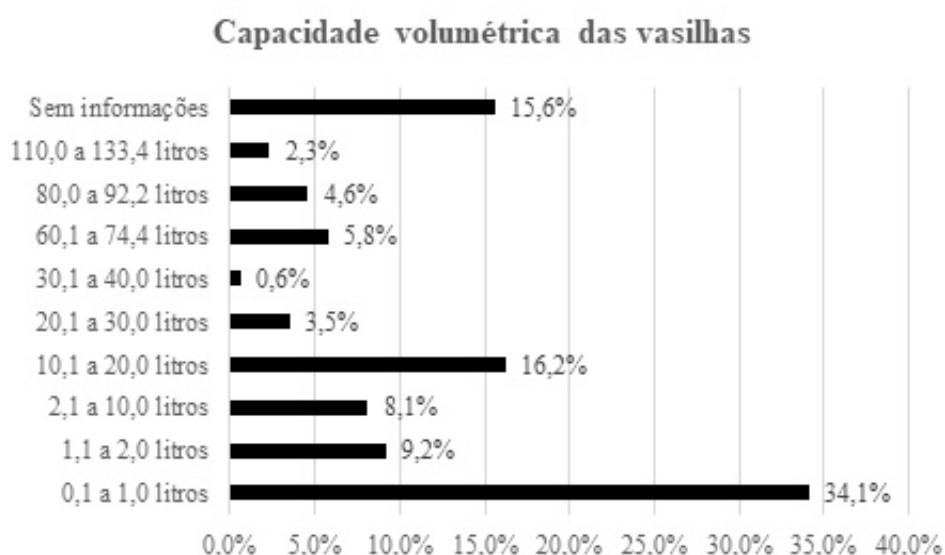


Figura 4
Distribuição das capacidades volumétricas das vasilhas.

A partir dos resultados das análises foram feitas comparações dos padrões de uso das vasilhas com os dados contextuais, o que possibilitou estabelecer uma relação das práticas de subsistência com as práticas funerárias (Costa, 2016). A seguir serão apresentados os prováveis usos desses artefatos em contexto doméstico e depois em contexto ritual nos espaços funerários.

O USO DA CERÂMICA NO COTIDIANO

A cerâmica é uma ferramenta amplamente utilizada por diversos grupos indígenas na Amazônia pré-colonial, sendo que essa constitui a maior parte do registro arqueológico dos sítios conhecidos. As vasilhas utilitárias são empregadas

em atividades ligadas à cocção, processamento de alimentos, armazenamento, fermentação de bebidas, transporte, transferência de líquidos e serviços (uso individual e coletivo). Na área do sítio analisado foram identificados todos os tipos de vasilhas utilizadas para essas atividades. Nas três áreas classificadas como domésticas observou-se que algumas dessas vasilhas apresentavam alguma atividade diferente da outra.

Na área dois da aldeia, localizada próxima ao setor sul funerário, de frente para o rio Madeira (Figura 3), foram evidenciadas vasilhas para servir com capacidades volumétricas entre 0,1 e 2,0 litros, relacionadas às formas 13 e 14 (Figura 5). Por se tratar de uma área periférica do setor habitacional, próxima a rochas com gravuras e marcas de polimento (Scientia, 2011), acredita-se ser esse um espaço dedicado à produção de ferramentas líticas e que as vasilhas encontradas seriam utilizadas para o consumo de bebida e/ou comida durante o período das atividades de produção.

Na área três (Figura 3), foram encontradas evidências de atividades intensas nas áreas de habitação, como cocção de alimentos, realizada em vasilhas abertas, com capacidades volumétricas entre 1,1 e 20 litros, sendo essas relacionadas às formas 1, 2, 3, 4 (Figura 5). Na maior parte dessas vasilhas, a partir de critérios discutidos por Skibo (1992) identificou-se na superfície externa fuligem e marcas de água na parte interna (evidência de cozimento com água), principalmente nas formas 1 e 2. Os ocupantes dessa área, além de realizarem atividades de cocção, também estavam processando alimentos em vasilhas com formas abertas, associadas com as formas 5, 6, 7 e 8 (Figura 5). A forma 8 é conhecida como assador na literatura arqueológica e pode ser atribuída a atividades relacionadas ao preparo de farinhas e elaboração de beiju no dia a dia (Gomes, 2008; Silva, 2003). Para armazenar ou fermentar bebidas provavelmente utilizaram vasilhas abertas, com capacidades volumétricas entre 60,0 e 92,2 litros (Figuras 1 e 5).

Outros elementos importantes encontrados nessa área correspondem à produção local de artefatos cerâmicos assinalados pela identificação de restos de bolotas de argilas (com diferentes antiplásticos) e roletes, bem como bastante carvão (Costa, 2016). A partir dessas informações fica claro o uso intenso do local para atividades de processar alimento, cozinhar e armazenar, bem como da produção local dos artefatos cerâmicos. Esse tipo de evidência também é encontrada nas pesquisas etnoarqueológicas realizadas entre os Shipibo-Conibo (Deboer e Lathrap, 1979: 121).

Na área quatro, também habitacional, seus ocupantes realizaram atividades de cocção com vasilhas de capacidades entre 1,1 e 30,0 litros. As formas são as mesmas identificadas na área três (Figura 3). Além dessas, foram encontradas vasilhas para armazenar ou transportar líquidos com capacidades entre 10,0 e 30,0 litros.

Vasilhas para consumo de bebidas fermentadas também foram encontradas nessa área, apresentando marcas de fermentação na parte interna e pintura na superfície externa. O uso está relacionado à vasilha aberta correlacionada à forma 16 (Figura 5). Assim como na área três, essa também estava associada a muito carvão, bolotas de argila e sementes carbonizadas no pacote arqueológico. No entorno da habitação foram identificadas palmeiras de urucuri.

Silva, em estudos etnoarqueológicos, assinala que entre os Asurini do Alto Xingu (grupo de língua Tupi), os grupos domésticos estão relacionados principalmente a atividades de produção e processamento de alimentos, bem como armazenagem. Tais atividades envolvidas nesses grupos domésticos possibilitaram compreender o espaço especializado de produção econômica e artesanal dentro da aldeia, que compreende a intensificação da produção de vasilhas (Silva, 2003: 153).

As áreas elencadas no setor habitacional na Ilha Dionísio forneceram dados para compreender a dinâmica dos grupos domésticos. A alta frequência de vasilhas esféricas abertas, com capacidade de 10,1 a 20,0 litros e de 20,1 a 30 litros, sugere ênfase no preparo de alimentos cozidos, confirmada também pela marca d'água e fuligem na maioria das peças classificadas como vasilhas de cocção. Esses dados possibilitam pensar em um número grande de pessoas, levando-se em conta o consumo do conteúdo interno. Em relação a atividades de cocção, também são encontradas vasilhas de diferentes capacidades associadas ao preparos de outros alimentos que vão diretamente ao fogo. Outra evidência que leva a pensar em grupos extensos são as vasilhas para armazenar com capacidades de 60,0 a 133,4 litros. Nessas, possivelmente estariam armazenando comida, bebida fermentada e água. Migliaccio apresenta essa mesma interpretação para vasilhas com grandes capacidades volumétricas para a cerâmica da fase descavados, no Pantanal Matogrossense (2006).

Desse modo, a análise tecnológica, funcional e contextual consiste na primeira etapa para compreender os processos sociais envolvidos na produção e consumo de alimentos e bebidas em sociedades do passado pré-colonial (Gomes, 2008). Com a identificação da padronização tanto de confecção como de uso, constata-se que as habilidades técnicas foram amplamente compartilhadas pelo grupo ao longo de 200 anos. A ênfase foi dada à produção de vasilhas para cozinhar alimentos e fermentar bebidas.

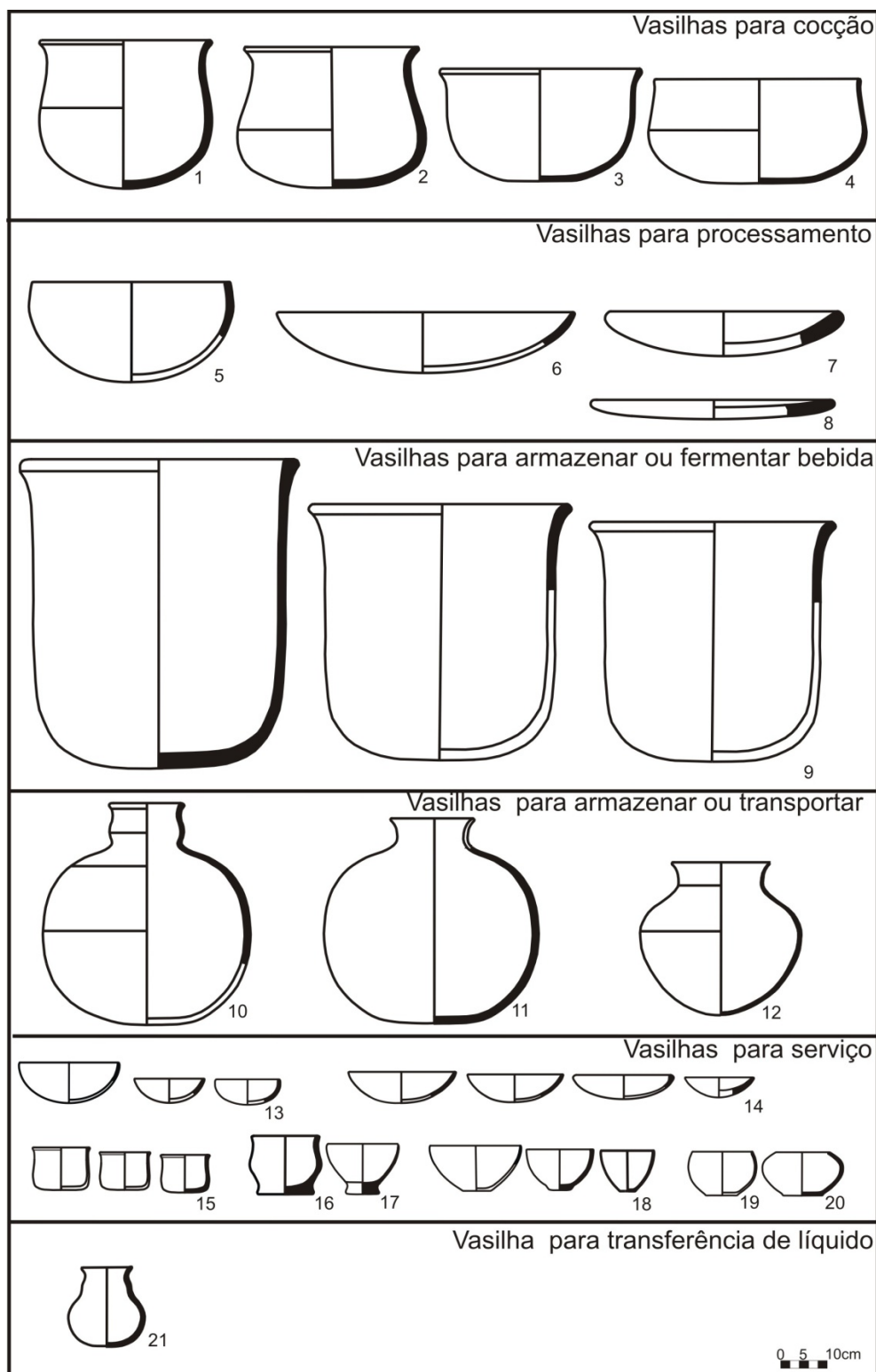


Figura 5
Formas cerâmicas e suas
categorias funcionais
(desenhos elaborados por
Angislaine F. Costa).

O USO DA CERÂMICA NO RITUAL FUNERÁRIO

Durante as análises, observou-se que as vasilhas utilizadas no cotidiano são as mesmas empregadas nos contextos funerários. A produção de vasilhas específicas para fins cerimoniais não foi identificada, como é o caso das urnas Marajoara (Roosevelt, 1991; Schaan, 2004, 2007b), Maracá e Aristé do Amapá (Cabral e Saldanha, 2008) e das urnas Guarita na Amazônia Central (Moraes, 2013). As urnas antropomórficas, zoomórficas e com pinturas altamente elaboradas são vistas como artefatos cerimoniais empregados para simbolizar o status social do indivíduo, podendo esse ser um xamã, líder ou pessoa pertencente a linhagens elevadas (Guapindaia, 2001, 2008; Schaan, 2007b). As sociedades que habitaram a Ilha de Marajó foram interpretadas como politicamente centralizadas e hierarquizadas, dado que faziam uso de artefatos decorados para legitimar as novas estruturas de poder e prestígio, bem como para o culto aos ancestrais e seres sobrenaturais ligados aos mitos. Logo, era necessário um grupo de pessoas especializadas na confecção desses artefatos (Roosevelt, 1991; Schaan, 2004, 2007a, 2007b).

Sítios cemitério foram identificados em áreas da região do Suriname, Guiana Francesa e norte do Amapá (Van den Bel, 2015: 38-41), sendo definidos como contextos de estratificação social e veneração aos ancestrais, devido à diversidade de enterramentos encontrados, alguns em urnas globulares, outros em urnas antropomórficas contendo símbolos que poderiam ser dos caciques ou fundadores das aldeias, além de outros em vasilhas simples e abertas. Nos sítios do litoral das Guianas os cemitérios estariam separados da aldeia, enquanto em outras áreas encontravam-se dentro da área de habitação, cujos cemitérios afastados são interpretados pelo autor como marcadores territoriais ligados aos ancestrais.

No sítio Ilha Dionísio, conforme mencionado, não existem evidências de manufatura de objetos exclusivamente utilizados para fins rituais. As vasilhas de uso doméstico, principalmente as de atividades de cocção, armazenamento/ fermentação de bebidas e transporte (Figura 6), assumiram papéis de objetos rituais (Costa, 2016). Tal contexto é similar ao que ocorre na fase Descalvados, no Pantanal do Mato Grosso, em que Migliaccio (2006) afirma identificar uma recriação do universo cotidiano nos enterramentos. No sítio Terra Preta (1320-910 AP), uma aldeia associada a uma ocupação da Tradição Incisa e Ponteadá, na região de Santarém, PA, Gomes também identifica uma vasilha em contexto funerário que teria sido utilizada para fermentar bebida, cozinhar alimentos e que depois foi reutilizada como urna funerária, classificando assim a vasilha como multifuncional (2008: 169).

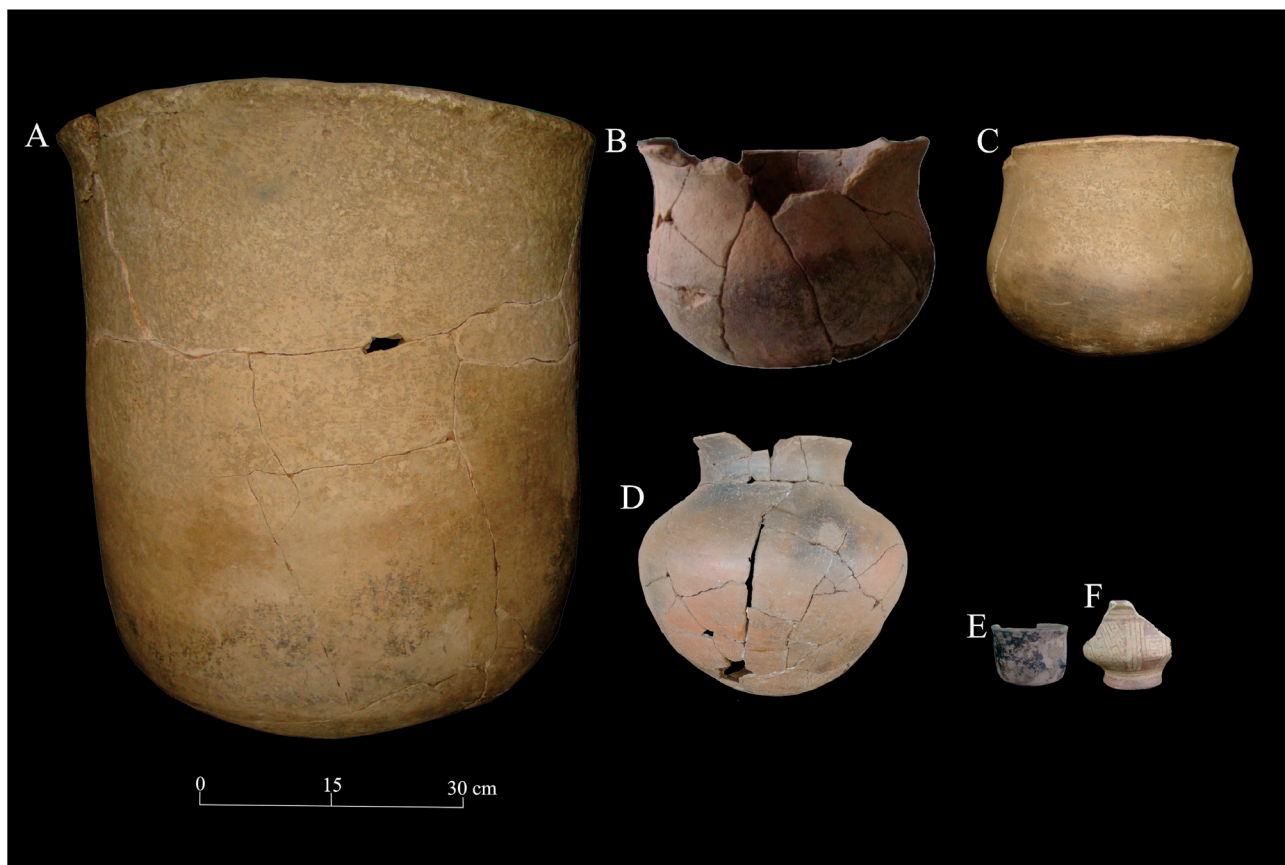


Figura 6

Formas cerâmicas e suas categorias funcionais (desenhos elaborados por Angislaine F. Costa).

Entre os Guarani, Noelli (1993: 101) assinala que as vasilhas para enterramento secundário são as mesmas que foram utilizadas para cozinhar alimentos, fermentar bebidas e depositar água. Ao compararmos esses casos, observa-se que a reutilização das vasilhas do cotidiano em contextos funerários tem sido registrada na literatura arqueológica, indicando uma recorrência desse comportamento associado a determinados tipos de sociedades. O presente artigo chama a atenção para os significados dessa reutilização, o que será discutido adiante.

No sítio Ilha Dionísio, o uso ritual da cerâmica em contexto funerário é caracterizado pelo emprego mais frequente de vasilhas abertas com corpo cilíndrico, originalmente empregadas para armazenar ou fermentar bebida, com capacidades volumétricas de 110,0 a 133,4 litros (Figura 5). Essas são utilizadas como urnas de modo mais recorrente. Em alguns casos, constatou-se que essa forma de vasilha foi quebrada e seus fragmentos usados com a função de tampa (Costa, 2016). Vasilhas abertas de corpo esférico, semiesférico ou elipsoide, cujo uso primário esteve associado à cocção de alimentos com capacidades volumétricas de 20,0 a 40,0 litros, foram usadas como urna, sendo que outras parecem assumir o papel de oferenda. Em menor frequência foram identificadas vasilhas em meia esfera ou em forma de calota usadas para serviço, bem como vasilhas com gargalo, empregadas para transporte e transferência de líquidos (Figura 6). Os arranjos dos setores funerários levam a pensar que os mesmos padrões de refeições comunitárias, em

situação doméstica, existiram durante os rituais de enterramento (Figura 7).

No setor sul funerário, além das vasilhas cerâmicas também ocorre uma estrutura de seixos sem marcas de uso e um adorno corporal (Scientia, 2011). A estrutura I apresenta um contexto em que uma vasilha que teria servido originalmente para transportar ou armazenar, passou a ser um receptáculo para conter ossos cremados. A mesma foi intencionalmente emborcada no interior de outra vasilha, que era utilizada para fermentar bebida. Os fragmentos usados para tampar, também intencionalmente quebrados, são de vasilhas para armazenar ou fermentar bebida e de um assador.

Na estrutura II todos os fragmentos estavam intencionalmente quebrados, mas durante a análise foi reconstituída a forma de uma vasilha destinada ao transporte ou armazenamento de líquidos, bem como vasilhas pequenas para serviço. Na estrutura IV, uma vasilha empregada para cocção foi usada como urna, sua tampa era um recipiente para fermentar ou armazenar líquidos.

No setor norte funerário, também foram identificadas associações das vasilhas de uso cotidiano em contexto ritual, de forma similar ao verificado no setor sul funerário (Figura 7). No entanto, ao plotar todas as vasilhas que foram encontradas em situação de uso ritual, constatou-se um alinhamento no sentido noroeste/sudeste. No baixo rio Madeira, Eurico Miller também identificou esse padrão de alinhamento, contudo, as vasilhas eram antropomórficas e confeccionadas para fins cerimoniais (1987, 1992).

O alinhamento das urnas está relacionado a vasilhas para armazenar ou fermentar bebidas, que também foram cobertas por outros fragmentos de vasilhas. Assim como no contexto funerário do setor sul, ocorrem estruturas de seixos, adornos, ferramentas líticas, e lâminas de machado. Todo o material apresenta evidências de que houve uma preocupação na organização dos artefatos durante os rituais.

Em um contexto específico do setor norte funerário, observou-se a relação de uma vasilha para cozinhar com outra para fermentar bebida, juntamente com artefatos para processar alimentos e servir (Figura 8). Todas essas estavam organizadas juntas e associadas a uma fogueira. A hipótese é que durante o ritual houve ingestão de comida e bebida fermentada, como ocorre em alguns rituais de grupos indígenas na Amazônia.

Após todas as análises, ficou claro que os objetos de uso doméstico que assumiram funções em contextos cerimoniais relativos à ingestão de bebidas e consumo de alimentos, depois cumpriram diferentes papéis, ora como urna, ora como tampa ou acompanhamento, seja pessoal ou oferenda. A partir desses dados, foi possível evidenciar a multifuncionalidade dos artefatos cerâmicos.

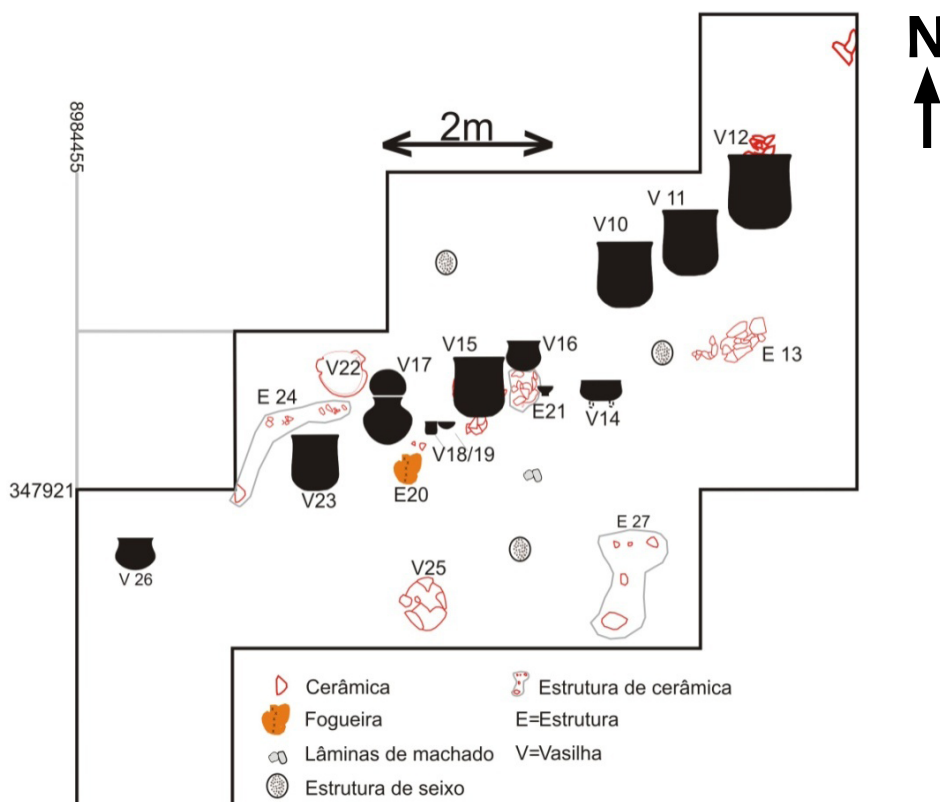


Figura 7
Formas de vasilhas utilizadas nos contextos cerimoniais do setor norte funerário (Costa, 2016).
Desenho: Diogo Quirino
Arte Final: Angislaine Freitas, 2015

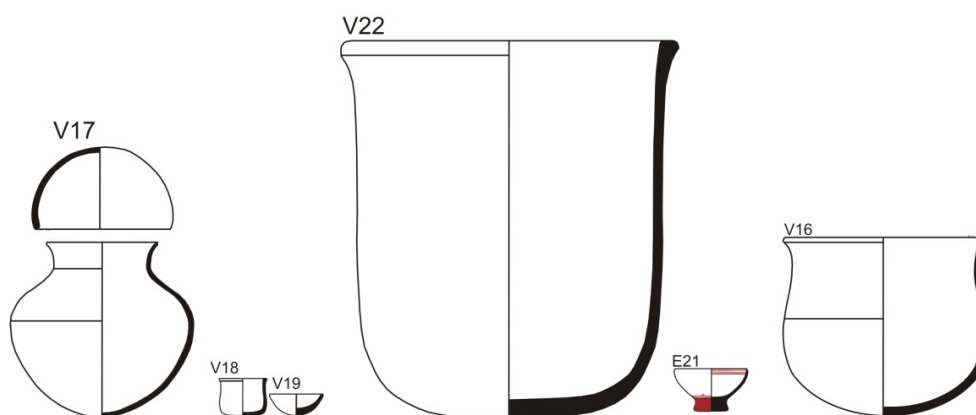


Figura 8
Formas empregadas para enterramentos (V22, V17) e artefatos que serviram para ingestão de bebida (E21) ou comida durante o ritual funerário (V18, V19), bem como para o preparo de alimentos (V16) (Costa, 2016).

CONEXÕES ENTRE PESSOAS E COISAS: EMARANHAMENTO E AGÊNCIA RELACIONAL

A inovação teórica de Gell (1998), por meio da proposição de uma agência não humana, demonstrou, a partir de uma visão centrada nas relações mutuamente construídas, como os objetos podiam afetar as pessoas. Essa discussão, no interior da antropologia, contribuiu para o estudo das coisas enquanto pessoas (Santos-Granero, 2009; Latour, 2012 [2005]). Por outro lado, o postulado inicial do perspectivismo como teoria do pensamento ameríndio, elaborada com base

em diversos exemplos etnográficos, enfatizava as relações entre seres humanos e animais (Viveiros de Castro, 1996, 2002; Lima, 1996). Com o passar do tempo e o surgimento de novas etnografias, interações com outras subjetividades, a exemplo dos corpos celestes e dos objetos, vem sendo evidenciadas (Viveiros de Castro, 2012). A coletânea organizada por Santo-Granero (2009) reuniu diferentes trabalhos que defendem a ideia de existência de uma socialidade dos objetos, levando-se em conta as concepções nativas dos povos da Amazônia (Barcelos Neto, 2009; Hugh-Jones, 2009; Lagrou, 2009; Miller, 2009).

Na arqueologia, as análises que perpassam a perspectiva processual e funcionalista utilizam os artefatos arqueológicos para produzir inferências acerca da produção e uso dos mesmos. Ou seja, os objetos são confeccionados e utilizados pelos seres humanos. Thomas argumenta que a arqueologia pós-processual, ao tentar compreender o homem como ser ativo, esqueceu-se de verificar como esse lidava com o ambiente (2015). Nessa perspectiva, os animais e as coisas foram considerados inertes, sendo pensados apenas como símbolos e representações. Essa visão antropocêntrica vem sendo contestada por arqueólogos que partilham de abordagens teóricas ontologicamente orientadas, produzidas num momento de emergência de um outro paradigma na antropologia e na arqueologia – a chamada virada ontológica. Tais abordagens buscam superar a ontologia ocidental de caráter dualista e propor uma compreensão mais simétrica da produção do conhecimento (Alberti, 2013; Alberti e Marshall, 2009; Bray, 2009; Gomes, 2017; Robb, 2010; Swenson, 2015).

Hodder, cujo enfoque é essencialmente materialista e por isso distinto das abordagens ontológicas, ao definir o conceito de *emaranhamento*, argumenta que as pessoas e as coisas são relacionalmente produzidas, o que decorre da soma de quatro tipos de relações existentes: 1) seres humanos que dependem de coisas; 2) coisas que dependem de outras coisas; 3) coisas que dependem dos humanos; e 4) humanos que dependem de outros seres humanos (2014: 20). Essa teoria geral defende que a relação entre pessoas e coisas é focada na dependência, sendo essa dividida em dois tipos. O primeiro é referente à necessidade que os humanos têm das coisas para viver, socializar, comer e pensar; e o segundo consiste em utilizar as coisas como ferramentas e símbolos para constituir o sujeito e moldar a sociedade. Essas dependências, segundo o mesmo autor, resultam no entrelaçamento, ou seja, uma dialética entre pessoas e coisas que se prendem uns aos outros.

De acordo com Hodder, a abordagem relacional envolve mais do que uma rede de seres humanos e coisas (2014). Ele critica a visão de Latour, que defende a interconexão dos humanos e não humanos em um processo simétrico (2012 [2005]). Para o autor, o emaranhamento leva a uma relação de codependência para alcançar uma estabilidade, e cada vez mais torna a relação assimétrica en-

tre pessoas e coisas. Tanto Latour, quanto Hodder defendem a ideia de que não é possível separar pessoas e coisas quando se tenta compreender as relações sociais, uma vez que os objetos fazem parte da vida cotidiana e participam das relações como mediadores de ação, adquirindo agência.

Latour, ao tratar da semiótica da materialidade que conduz à agência material, define a Teoria Ator-Rede (ANT) como movimento, transformação e registro. Essa é constituída por diferentes atores que atuam na organização social (actantes). Um deles é de interesse para este artigo, sendo nesse caso os objetos (não humanos). O autor argumenta que relações sociais são construídas a partir da relação existente entre objetos e pessoas. Partindo deste pressuposto, os materiais podem ser interpretados como ativos em uma comunidade, e junto com os humanos são responsáveis por uma ação. Portanto, a identificação das conexões entre os objetos e pessoas, bem como os laços sociais que se forjaram momentaneamente, podem ser explicados em termos dos significados que sua produção e uso tiveram na interação com os seres humanos.

DeMarrais sustenta que, por meio da noção de agência dos objetos, foi possível compreender a materialização de diversas tradições culturais, aqui entendida como um processo ativo e reflexivo de expressão concreta de ideologias e do conhecimento, por meio do qual ideias, valores, histórias, mitos foram transformados em realidade material e física (2004). Para a autora, a análise de cenários encontrados no registro arqueológico pode lançar luz com relação a aspectos culturais e outros relativos à organização social. Robb, nessa mesma linha, enfatiza que para inferir as ações humanas no passado é preciso antes contextualizá-las, caracterizando as relações socialmente produtivas, identificadas a partir dos materiais arqueológicos que participaram e mediaram as relações entre diferentes pessoas (2010).

De acordo com Robb, a agência material difundida por Latour transferiu o foco de atenção da vida social, no que se refere aos laços existentes entre pessoas e coisas, para as relações entre elas. O propósito dessa abordagem é interpretar a ação social não em termos de protagonistas humanos que se colocam face a face com objetos passivos, mas evidenciar as relações heterogêneas entre seres humanos, práticas coletivas diárias, corpos de conhecimento e coisas materiais, delineando o que pode ser compreendido como agência relacional.

Essa visão de agência relacional, segundo Robb, pode ser inferida arqueologicamente a partir de significados estruturais, genéricos e contextuais que são simultâneos e interdependentes (2010: 506). Um exemplo de construção dessa rede de significados pode ser uma vasilha cerâmica cujos princípios estruturais podem fazer referência ao simbolismo da cor, sendo esses preceitos estilísticos do design relacionados a gênero ou valores de classe, que se voltam para muitos campos da ação. A vasilha pode ainda incorporar significados genéricos

que derivam do tipo de ação social da qual ela participa, como no caso de uma vasilha associada a um alimento específico ou bebida consumida num contexto particular, ou um esquema de design apropriado para esse tipo de artefato. Ao mesmo tempo essa mesma vasilha pode se referir a significados contextuais, relativos a como esse pote específico se associa ao tipo de pote que é, ou como seus usuários se relacionam ao tipo de usuário ideal que se espera ter para esse pote – por exemplo uma versão bem executada ou ricamente decorada, um exagero intencional de alguns traços, ou ainda detalhes adicionais que indiquem afiliações pessoais do usuário.

A COMPREENSÃO RELACIONAL E A EVIDÊNCIA ARQUEOLÓGICA

Na antropologia amazônica, as práticas alimentares têm servido para pensar a socialidade indígena, ligada principalmente ao debate da constituição das relações de parentesco, por meio da comensalidade. Fausto afirma que “a fabricação de parentesco na Amazônia converge para o universo da cozinha e da partilha alimentar” (2002:8). Para compreender a produção de pessoas e da socialidade amazônica, o autor articula a noção de comensalidade à ideia de predação familiarizante ligada à caça (2002, 2007). Já entre os Kanamari, povo de língua katukina), que habita o extremo oeste da Amazônia brasileira, a “comensalidade caracteriza as refeições comunitárias cujo sentido é produzir e propagar as relações de parentesco, possíveis somente como consequência de atos prévios de alimentação” (Costa, 2013: 474). Desse modo, a comensalidade compreende a constituição de laços harmoniosos de partilha e produção de alimentos, entre pessoas envolvidas em atividades produtivas, com base na divisão sexual do trabalho.

Diferente dos antropólogos, abordar como essas relações ocorreram no passado é algo que não está ao alcance dos arqueólogos. A análise funcional da cerâmica e os dados contextuais do registro arqueológico do sítio Ilha Dionísio permitiram evidenciar expressões materiais das relações entre as pessoas e os artefatos, ligadas às refeições comunitárias. A etnografia de Overing contribuiu para ampliar a compreensão dos contextos arqueológicos aqui expostos. Alia-da às teorias antropológicas e arqueológicas, voltadas ao entendimento da materialidade, essa estratégia metodológica possibilitou imaginar de modo dinâmico os arranjos materiais que no passado se constituíram e participaram ativamente da manutenção da vida social.

Overing ao estudar os índios Piaroa, descritos como típicos grupos guianenses, sem expressões sociais de diferenças e distinções de grupo, que vivem nos tributários do rio Orinoco, na Venezuela – observa que esses enfatizam os assuntos da vida diária. Ou seja, o cotidiano está imerso na cosmologia do grupo, que valoriza e ritualiza as habilidades das mulheres de cozinhar e dos homens de

preparar a roça. Essas práticas, segundo ela, produzem um tipo de homogeneidade material que é criado pelos laços de mutualidade, de uma vida em comum, que objetiva alcançar uma *comunidade de similares* (1991, 1999, 2003).

Na antropologia do cotidiano, o trabalho de alimentar, arrumar e limpar não é visto como invisível, sendo por meio dessas práticas diárias que se constrói o social (Overing, 1991, 1999, 2003; Overing e Passes, 2002). O senso de comunidade se desenvolve entre os índios Piaroa a partir de seus laços de mutualidade, valorizando o convívio e a socialidade. Segundo Overing, os Piaroa enaltecem as habilidades necessárias para a vida social, pois afirmam que são eles mesmos os que fazem (plantar, fabricar artefatos, fiar algodão e construir casas). Portanto, a filosofia social do grupo reforça sempre a cooperação e o bem-estar no interior da comunidade.

A noção de multifuncionalidade das vasilhas, que se estabelece a partir das análises realizadas, vai muito além da ideia de alternância funcional (Skibo, 2015) ou de codependência (Hodder, 2014). Seu entendimento encontra respaldo na compreensão da agência relacional (Latour, 2012 [2005]) entre artefatos e pessoas, sendo essa vivida em ambos os espaços associados às práticas coletivas. As vasilhas utilitárias também são vistas como atores, envolvidos de diferentes maneiras nas relações diárias de subsistência dos habitantes da antiga aldeia, nos rituais baseados no consumo de bebidas fermentadas e nos espaços funerários, onde irão mediar as relações entre os vivos e os mortos. Essas vasilhas figuram como receptáculos dos mortos, mas também como acompanhamentos, além de estarem implicadas nas cerimônias coletivas com a preparação e o consumo de alimentos e bebidas. Desse modo, essa agência relacional, visível materialmente no registro arqueológico, pode denotar o senso de comunidade que se desenvolveu no passado, de acordo com o qual pessoas e vasilhas estiveram empenhadas na arte de alimentar.

Os dados contextuais, juntamente com as análises funcionais da cerâmica (Figura 4), auxiliaram a construir hipóteses para pensar as ações dos seres humanos e dos artefatos no passado. São os espaços domésticos e funerários, bastante demarcados no registro arqueológico, com a presença de artefatos utilitários que transitam por ambos, que de fato reforçam a percepção de importância das práticas de refeições comunitárias. Esses elementos fornecem indicadores para compreender que as práticas do cotidiano eram o campo a partir do qual as pessoas exerciam suas habilidades para manter o convívio social.

Ainda que valores e concepções de mundo tenham sido materializados de um modo muito mais sutil do que se tivessem sido inferidos a partir de artefatos portadores de símbolos de grande visibilidade, a ausência desses últimos também é informativa sobre o tipo de sociedade que se estabelece num contexto regional de grande diversidade cultural, durante os séculos X-XII d.C. Em oposição às formações complexas e hierárquicas que nessa época supostamente

emergiram na região do rio Madeira, outras comunidades a exemplo dessa evidenciada no sítio Ilha Dionísio parecem ter se caracterizado por um modo de vida com maior fluidez social. A homogeneidade do material cerâmico demonstra a inexistência de possíveis diferenças sociais e hierárquicas. A vida comunitária parece ter enaltecido uma socialidade com base nas práticas do cotidiano, sendo que parte disso foi expresso no registro arqueológico, cuja luz pôde ser lançada aos aspectos culturais.

Angislaine Freitas Costa é licenciada e Bacharel em História pela Universidade Federal de Rondônia-UNIR. Mestre e doutoranda em Arqueologia pelo Museu Nacional-UFRJ. Pesquisadora do grupo de pesquisa Arqueologia na Amazônia Meridional (GPAAM).

Denise Maria Cavalcante Gomes é professora do Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu Nacional UFRJ. Pesquisadora do CNPq. Bolsista de produtividade em Pesquisa do CNPq. Autora de *Cerâmica Arqueológica da Amazônia* (2002), *Cotidiano e Poder na Amazônia Pré-Colonial* (2008) e diversos artigos sobre arqueologia brasileira.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu Nacional PPGArq/UFRJ; ao CNPq e FAPERJ pela bolsa de mestrado concedida à primeira autora; à Scientia Consultoria Científica pelo apoio e disponibilização das datações e dados de campo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Benjamin
2013 "Archaeology and Ontologies of Scale: The Case of Miniaturization in First Millennium Northwest Argentina". In ALBERTI, Benjamin; JONES, Andrew Meirion; and POLLARD, Joshua (orgs). *Archaeology After Interpretation: Returning Materials to Archaeological Theory*. Estados Unidos, Walnut Creek, Left Cost Press, pp.43-58.

ALBERTI, Benjamin; e MARSHALL, Yvonne

2009 "Animating Archaeology: Local Theories and Conceptually Open-Ended Methodologies". *Cambridge Archaeological Journal*, v.19, n.3: 345-357.

ALMEIDA, Fernando

2013 *A tradição policroma no alto rio Madeira*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

BARCELOS NETO, Aristóteles

2009 "The (De) Animalization of Objects: Food Offerings and the Subjectivization of Masks and Flutes among the Wauja of Southern Amazonia". In SANTOS-GRANERO, F. (org.). *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, University of Arizona Press, pp. 128-153.

BINFORD, Lewis Roberts

1967 "Smudge Pits and Hide Smoking: The Use of Analogy in Archaeological Reasoning". *American Antiquity*, v. 32: 1-12.

1968 *New Perspectives in Archaeology*. Nova York, Ed. Aldine Pub. Co.

BRAY, Tamara

2009 "Animating Archaeology: Subjects, Objects and Alternative Ontologies. Special Section". *Cambridge Archaeological Journal*, v. 19, n. 3: 357-66.

CABRAL, Mariana Petry; e SALDANHA, João Darcy de Moura

2008 "Paisagens megalíticas na costa norte do Amapá". *Revista de Arqueologia*, v1, n. 21: 09-26.

COSTA, Angislaine

2016 *A multifuncionalidade da cerâmica no sítio Ilha Dionísio, alto rio Madeira/RO*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COSTA, Luiz

2013 "Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental". *Mana Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3: 473-504.

CRUZ, Daniel

2008 *Lar, doce lar? Arqueologia Tupi na bacia do Ji-Paraná (RO)*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

DEBOER, Warren; e LATHRAP, Donald

1979 "The Making and Breaking of Shipibo-Conibo Ceramics". In KRAMER, Carol (org.). *Ethnoarchaeological: Implications of Ethnography for Archaeological*. Guilford, Nova York, Columbia University Press, pp. 102-138.

DeMARRAIS, Elizabeth

2004 "The Materialization of Culture". In DeMarrais, E.; Gosden, C.; e Renfren, C. (orgs.). *Rethinking Materiality*. Cambridge, MacDonald Institute, pp. 11-22.

DIETLER, Michael

2001 "Theorizing the Feast: Ritual of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts". In DIETLER, M. e Hayden, B. (orgs.). *Feasts Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Washington e Londres, Smithsonian Institution Press, pp. 65-114.

FAUSTO, Carlos

2002 "Banquete de gente: canibalismo e comensalidade na Amazônia". *Mana Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2: 7-44.
2007 "Feasting on People: Cannibalism and Commensality in Amazonia". *Current Anthropology*, v. 28: 497-530.

GELL, Alfred

1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford, Ed. Clarendon Press.

COMES, Denise Maria Cavalcante

2002 *Cerâmica arqueológica da Amazônia: vasilhas da coleção tapajônica MAE-USP*. São Paulo, Ed. Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial.
2008 *Cotidiano e poder na Amazônia pré-colonial*. São Paulo, Ed. Edusp.
2011 "Cronologia e conexões culturais na Amazônia". *Revista de Antropologia*, USP, v. 54, n.1: 269-314.
2017 "Politics and Ritual in Large Villages in Santarém, Lower Amazon, Brazil". *Cambridge Archaeological Journal*, v. 27, n. 2: 275-293.

GOW, Peter

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon.

GUAPINDAIA, Vera

- 2001 "Encountering the Ancestors: The Maracá Urns". In McEWAN, Collin; BARRETO, Cristiana; e NEVES, Eduardo (orgs.). *The Unknown Amazon. Culture and Nature in Ancient Brazil*. Londres, The British Museum Press, pp. 156-173.
- 2008 "Prehistoric Funeral Practices in the Brazilian Amazon: The Maraca urns". In SILVERMAN, Helaine e ISBELL, William (orgs.). *Handbook of South American Archaeology*. Nova York, Springer, pp. 1005-1026.

HECKENBERGER, Michael

- 2001 "Estruturas, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 D.C". In FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, pp. 21-62.
- 2005 *The Ecology of Power: Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000–2000*. Nova York, Routledge.

HECKENBERGER, Michael; RUSSEL, Christian; FAUSTO, Carlos et al.

- 2008 "Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon". *Science*, v. 321, n. 5893: 1214-1217.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; e WASTELL, Sari

- 2007 *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Londres, Routledge.

HILBERT, Lautaro; NEVES, Eduardo Goés; PUGLIESE, Francisco et al.

- 2017 "Evidence for Mid-Holocene Rice Domestication in the Americas." *Nature Ecology & Evolution*, v. 1: 1693-1698.

HILBERT, Peter Paul; e HILBERT, Klaus

- 1980 "Resultados preliminares da pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas: Baixo Amazonas". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 75: 1-15.

HODDER, Ian

- 1983 *The Present Past*. Nova York, Pica Press.
- 2014 "The Entanglements of Humans and Things: A Long-Term View". *New Literary History*, v. 45, n. 1: 19-36

HOLBRAAD, Martin

- 2009 "Ontology, Ethnography, Archaeology: An Afterword on the Ontography of Things". *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 19, n. 3: 431-441.

HUGH-JONES, Stephen

- 2009 "The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia". In SANTOS-GRANERO, F. (org.). *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, University of Arizona Press, pp. 33-59.

KIPNIS, Renato

- 2011 "Amazonian Anthropogenic Soils'Antiquity at Upper Rio Madeira, Northwestern Amazon, and Its Implications for the Colonization of South American Neotropics". *Abstracts of the SAA 76th Annual Meeting*, Sacramento, California.

LA SALVIA, Fernando; e BROCHADO, José Proença

- 1989 *Cerâmica guarani*. Porto Alegre, Ed. Posenato Arte & Cultura.

LAGROU, Els

- 2009 "The Crystallized Memory of Artifacts: Reflection on Agency and Alterity in Cashinahua Image-Making". *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, University of Arizona Press, pp. 192-213.

LAMOTTA, Vincent; e SCHIFFER, Michael

- 1999 "Formation Processes of House Floor Assemblages". In ALLISON, Penelope (org.). *The Archaeology of Household Activities*. Londres, Routledge, pp. 19-29.

LATOUR, Bruno

- 2012 [2005] *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. Salvador e Bauru, Edufba e Edusc, 399 p.

LIMA, Tânia Stolze

- 1996 "O dois e seu múltiplo: reflexão sobre o pespectivismo e uma cosmologia Tupi". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2: 21-47.

MACHADO, Juliana Sales

- 2005 *Montículos artificiais na Amazônia Central: um estudo de caso do sítio Hatahara*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

MIGLIACCIO, Maria Clara

- 2002 “A ocupação indígena do Pantanal de Cáceres, Alto Paraguai – do período pré-colonial aos dias atuais”. *Revista do Museu Antropológico*, v.5/6, n.1: 213-250.
- 2006 *O doméstico e o ritual: cotidiano Xaray no alto Paraguai até o século XVI*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MILLER, Eurico

- 1983 *História da cultura indígena do Guaporé (Mato Grosso e Rondônia)*. Porto Alegre, dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 1987 *Inventário arqueológico da bacia e sub-bacias do rio Madeira (1974-1987)*. Relatório, São Paulo, Consórcio Nacional de Engenheiros Construtores S.A.
- 1992 “Adaptação agrícola pré-histórica no alto rio Madeira”. In MEGGERS, B. (org). *Prehistoria sudamericana. nuevas perspectivas*. Washington, Taraxacum, pp. 219-229.
- 2009 “A cultura cerâmica do tronco Tupí no alto Ji-Paraná, Rondônia – Brasil”. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v.1, n. 1: 35-136.
- 2013 “Algumas culturas ceramistas, do noroeste do Pantanal do Guaporé à encosta e altiplano sudoeste do Chapadão dos Parecis. Origem, difusão/ migração e adaptação – do Noroeste da América do Sul ao Brasil”. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 5, n. 2: 335-383.

MILLER, Eurico. et al

- 1992 *Arqueologia nos empreendimentos hidrelétricos da Eletronorte*. Brasília, Eletronorte.

MILLER, Joana

- 2009 “Things as Persons: Body Ornaments and Alterity Among The Mamaindê (Nambikwara)”. In SANTOS-GRANERO, F. (org.). *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, Arizona University Press, pp. 69-97.

MONGELÓ, Guilherme

- 2016 *O formativo e os modos de produção: ocupações pré-ceramistas no alto rio Madeira-RO*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

MORAES, Claide

- 2013 *Amazônia ano 1000: territorialidade e conflito no tempo das chefias regionais*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MORAES, Claide; e NEVES, Eduardo Goés

- 2012 “O ano 1000: adensamento populacional, interação e conflito na Amazônia Central”. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 4: 122-148.

NEVES, Eduardo Goés

- 2012 *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC—1.500 DC)*. São Paulo, tese de livre docência, Universidade de São Paulo.

NOELLI, Francisco Silva

- 1993 *Sem Tekoha não há Tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência guarani e sua aplicação a uma área de Domínio no Delta do Rio Jacuí-RS*. Porto Alegre, dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

OVERING, Joanna

- 1991 “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeos e os Piaroa”. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 4, n. 34: 7-33.
- 1999 “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1: 81-107.
- 2003 “In Praise of the Everyday: Trust and the Art of Social Living in an Amazonian Community”. *Ethnos: Journal of Anthropology*, Londres, Routledge, v. 68, n. 3: 296-316.

OVERING, Joanna; e PASSES, Alan

- 2002 “Introduction: Conviviality and the Opening up of Amazonian Anthropology”. In OVERING, Joanna e PASSES, Alan (orgs.). *The Anthropology of Love and Sanger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres, Routledge, pp. 1-30.

PESSOA, Cliverson

- 2015 *Os contextos arqueológicos e a variabilidade artefactual da ocupação Jatuarana no alto rio Madeira*. Belém, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará.

PUGLIESE, Francisco; ZIMPEL NETO, Carlos; e NEVES, Eduardo Goés

- 2017 “Los concheros de la Amazonia y la historia indígena profunda de América del Sur”. In ROSTAIN, S. e BETANCOURT, C. J. (orgs.). *Las siete maravillas de la Amazonia Precolombina*. La Paz, Dd. Plural, n, 53, pp. 27-46.

PY-DANIEL, Anne

- 2015 *Os contextos funerários na arqueologia da calha do rio Amazonas*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

RAYMOND, Scott James

- 1995 “From Potsherds to Pots”. In STHAL, P. (org). *The Lowland American Tropic*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 224-42.

RAVN, Mads

- 2011 “Ethnographic Analogy from the Pacific: Just as Analogical as Any Other Analogy”. *World Archaeology*, v.43, n. 4: 716-725.

RICE, Prudence

- 1987 *Pottery Analysis: A Sourcebook*. Chicago, University of Chicago Press.

ROBB, John

- 2010 “Beyond Agency”. *World Archaeology*, v. 42, n. 4: 493-520.

ROOSEVELT, Anna

- 1991 *The Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajó Island, Brazil*. São Diego, Academic Press.

SANTOS-GRANERO, Fernando

- 2009 *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, University of Arizona Press.

SCHAAN, Denise Pahl

- 2003 “A ceramista, seu pote e sua tanga: identidade e papéis sociais em um cacicado marajoara”. *Revista de Arqueologia*, v. 16: 31-45.
- 2004 *The Camutins Chiefdom: Rise and Development of Complex Societies on Marajó Island, Brazilian Amazon*. Pittsburgh, tese de doutorado, Universidade de Pittsburgh.
- 2007a “Os filhos da serpente: rito, mito e subsistência nos cacicados da Ilha de Marajó”. *International Journal of South American Archaeology*, v. 1, n. 1: 50-56.
- 2007b “A arte da cerâmica marajoara: encontro entre o passado e o presente”. *Habitus*, Goiás, v.5: 99-117.

SCHIFFER, Michael

- 1972 “Archaeological Context and Systemic Context”. *American Antiquity*, v. 37, n. 2: 156-165.
- 1991 “Los procesos de formación del registro arqueológico”. *Boletín de Antropología Americana*, n. 23: 39-45.

SCIENTIA CONSULTORIA

- 2010 *Projeto de arqueologia preventiva nas áreas de invenção do AHE Santo Antônio, RO*. São Paulo, Relatório.
- 2011 *Arqueologia preventiva nas áreas de intervenção do AHE Santo Antonio, RO: relatório do resgate arqueológico na área do canteiro*. São Paulo.

SHEPARD, Anna

- 1956 *Ceramics for the Archaeologist*. Washington, Carnegie Institution of Washington.

SILVA, Fabíola

- 2003 “Grupo doméstico e a produção cerâmica dos Asurini do Xingu. Uma contribuição para os estudos de Household Archaeology”. *Análisis, Interpretación y Gestión en la Arqueología de Sudamérica*, Olavarria, v. 2: 151-164.

SKIBO, James

- 1992 *Pottery Function: A Use-Alteration Perspective*. Nova York e Londres, Ed. Plenum Press
- 2015 “Pottery Use-Alteration Analysis”. In MARREIRO, J.; BICHO, N.; e GIBAJA, J. F. (orgs.). *Use-Wear and Residue Analysis in Archaeology. Manuals in Archaeological Method, Theory and Technique*. Nova York, Springer, pp. 189-198.

SWENSON, Edward

- 2015 "The Materialities of Place Making in the Ancient Andes: A Critical Appraisal of the Ontological Turn in Archaeological Interpretation". *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 22, n. 3: 667-712.

THOMAS, Julian

- 2015 "The Future of Archaeological Theory". *Antiquity*, v. 89, n. 348: 1287-1296.

TIZUKA, Michelle Mayumi; SANTI, Juliana Rossato; KIPNIS, Renato

- 2013 "Um olhar além rio: ocupações pretéritas entre ilhas e cachoeiras no Alto Rio Madeira-RO". In RUBIN, J. C. e RUBIN, R. T. (orgs.). *Geoarqueologia*, Goiânia, v. 2: 113-134.

TRIGGER, Bruce Graham

- 2004 [1989] *História do pensamento arqueológico*. São Paulo, Ed. Odysseus.

VAN DEN BEL, Martjin

- 2015 "Rituais funerários e deposição cerâmica nos sítios AM 41 e La Point de Balaté: repensando o período cerâmico tardio na planície costeira oeste da Guiana Francesa". *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Belém, v. 10, n. 1: 11-45.

VILAÇA, Aparecida

- 1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.
- 1998 "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 1: 9-67.
- 2002 "Making Kin Out of Others". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2: 347-365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 2: 115-144.
- 2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.
- 2012 "Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere". *Hau - Journal of Ethnographic Theory*, v. 1: 45-168.

WOBST, Martin

- 1978 "The Archaeo-Ethnology of Hunter-Gatherers or the Tyranny of the Ethnographic Record in Archaeology". *American Antiquity*, v.43, n. 2: 303-9.

WYLIE, Alison

- 2002 *Thinking from Things: Essays in the Philosophy of Archaeology*. Berkeley, University of California Press.

YELLEN, John

- 1977 *Archaeological Approaches to the Present: Models for Reconstructing the Past*. Nova York, Ed. Academic Press.

ZIMPEL NETO, Carlos Augusto

- 2009 *Na direção das periferias extremas da Amazônia: arqueologia na bacia do rio Ji-Paraná, Rondônia*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

ZUSE, Silvana

- 2014 *Variabilidade cerâmica e diversidade cultural no alto rio Madeira, Rondônia*. São Paulo, tese de doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.

Recebido em 16 de fevereiro de 2016. Aceito em 19 de junho de 2018.

Emoções em disputa: usos do “amor” em manifestações

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2018.152039](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152039)

Bernardo Fonseca Machado

🏠 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
✉ bernardofmachado@gmail.com

RESUMO

O artigo pretende discutir os significados que o termo “amor” assumiu em duas circunstâncias de ação coletiva: as manifestações denominadas “mais amor em SP”, ocorridas em 2012, ano eleitoral na capital do estado de São Paulo; e a hashtag #LoveWins, iniciada em 26 de junho de 2015, após a Suprema Corte dos Estados Unidos aprovar a união civil entre pessoas do mesmo sexo. A questão que o trabalho procura responder é: *como e por que* o “amor” foi acionado nos debates políticos em questão? Ao que tudo indica, a aposta residu justamente na capacidade de transcendência da emoção – ela superaria oposições (partidárias e sexuais). Ao valer-se de discursos com retórica emotiva, sujeitos produziram um argumento difícil de ser contestado, mobilizando um instrumento discursivo supostamente universal.

PALAVRAS-CHAVE

Amor, disputa política, gênero, sexualidade.

EMOTIONS IN CONTEST: “LOVE” IN DEMONSTRATIONS

ABSTRACT

The text intends to discuss the meanings “love” was used in two circumstances: the demonstrations called “More Love in SP”, that took place during 2012, an election year in the capital of São Paulo, Brazil; and the hashtag #LoveWins on June 26, 2015 after the Supreme Court of the United States approved civil union between same sex couples. The main question is: how and why was “love” used in political debates? Apparently, the intention resided precisely in the capacity for transcendence of the term “love”, it could overcome partisan and sexual opposition. I assume that, by using a sentiment, the public agents claim a universal speech, unmarked by specific interests.

KEYWORDS

Love, Politic Dispute, Gender, Sexuality

Desde os anos 2000, proliferaram trabalhos indicando a rentabilidade em atentar para os usos de retóricas emotivas no contexto de movimentos sociais. Pesquisas a respeito das relações entre sentimentos e ações coletivas têm proposto novas questões: Como emoções animam protestos? Como as regras e normas emotivas de uma comunidade inspiram ou desencorajam práticas? Como protestos afetam as regras e normas emotivas de uma comunidade? Como as emoções afetam a subjetividade e a identidade dos participantes dos movimentos (Goodwin, Jasper e Polletta 2001; Leite e Birman, 2004; Flam e King, 2005; Vianna e Farias, 2011)?¹

Inspirado por essas perguntas, trabalho aqui com duas ocasiões: primeiro, as manifestações denominadas “mais amor em SP”, ocorridas durante 2012, ano eleitoral na capital do estado de São Paulo, Brasil; e, segundo, a *hashtag*² #LoveWins – #OAmorVence em português – publicado e divulgado em 26 de junho de 2015 após a Suprema Corte dos Estados Unidos aprovar a união civil entre pessoas do mesmo sexo. Pretendo oferecer contribuição ao debate já instaurado atento particularmente a: 1) como algumas retóricas emotivas são acionadas em diferentes contextos e reivindicações; 2) como esses enunciados públicos com vista a disputa política foram marcados, sobretudo, por repertórios de gênero e sexualidade; e 3) quais os efeitos dessas gramáticas emotivas no enquadramento social após manifestações.

Estou em diálogo direto com pesquisas desenvolvidas sob o marco do que se convencionou chamar de *antropologia das emoções*. A respeito do assunto, nos anos 1980, proliferaram estudos na área da antropologia que tomaram “emoções” como objeto. Michelle Rosaldo (1980), Robert Solomon (1984), Lila

¹ Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016 em João Pessoa/PB. Agradeço a Maria Claudia Coelho e Maria Antônia Pedrosa de Lima pelos comentários e sugestões. Sou grato ainda a Adriana Piscitelli, Júlio Simões e Michele Escoura. Suas indicações e apreciações foram decisivas para aprimorar os primeiros rascunhos das ideias aqui expostas. Por fim, as/os pareceristas e o revisor da Revista de Antropologia indicaram caminhos e correções fundamentais para o resultado final do texto.

² *Hashtags* são indexações de palavras na internet. Essa marcação de termos ocorre quando a palavra-chave do assunto é antecedida pelo símbolo cerquilha (#). As *hashtags* viram hiperlinks na internet. Uma vez indexados, os termos podem ser clicados ou buscados em mecanismos como o Google. As *hashtags* mais usadas no Twitter ficam agrupadas como *Trending Topics*, isso é, “tópicos mais usados ou acessados”.

Abu-Lughod (1986) e Catherine Lutz (1986)³ são alguns dos nomes desse campo em emergência. Comum à essa literatura, sobretudo no início, era a pesquisa das “emoções” em sociedades “não-euro-americanas” ou em contextos “não-ocidentais”⁴. Anos depois, durante a década 2000, pesquisadoras na área de gênero retornaram ao debate e fizeram a pesquisa avançar, tomando como objeto as sociedades urbanas e utilizando, muitas vezes, uma abordagem interseccional (Constable, 2009).

Ainda na virada do século XX para XXI, pesquisas se debruçaram sobre a relação entre emoções, política, movimentos sociais e teoria social. No livro *Pas-sionate Politics: Emotions and Social Movements* organizado por Jeff Goodwin, James Jasper e Francesca Polletta de 2001, a intenção era “reincorporar as emoções tais como ódio e indignação, medo e desgosto, alegria e amor, em uma pesquisa sobre política e protesto” (minha tradução, 2001: 2). Segundo os organizadores e a organizadora, as emoções são centrais no que concerne a análise política. Quatro anos depois, em 2005, as sociólogas Helena Flam e Debra King publicavam um novo volume – denominado *Emotions and Social Movements* – interessado em discutir a relação entre movimentos sociais e emoções. Os textos ambicionavam mostrar como afetos conectam a macropolítica e a micropolítica dos movimentos sociais prestando atenção para o papel das emoções em constituir o coletivo e sua interação com seus oponentes, bem como com seu público.

No Brasil, pesquisadoras e pesquisadores recorreram ao arsenal metodológico e temático da antropologia das emoções ainda nos primeiros anos do século XXI de formas variadas. De um lado, trabalharam com as diversas maneiras pelas quais a violência atravessa o cotidiano de sujeitos em grandes cidades do país. Por exemplo, em 2004, Patrícia Birman e Márcia Pereira Leite organizaram o livro *Um mural para a dor*. A intenção era registrar os acontecimentos relacionados ao sequestro do ônibus 174 no Rio de Janeiro em 2000. Autoras e autores do volume dedicaram-se ao escrutínio do vocabulário emotivo mobilizado por sujeitos em seus discursos.

Maria Claudia Coelho (2006, 2010) e Claudia Barcellos Rezende (2009) são exemplo de pesquisadoras que assumiram as “emoções” como objeto para análise continuada. Escreveram juntas um livro de bolso que mapeia o debate – *Antropologia das emoções* (2010). Particularmente, em 2010, Coelho explorou relatos de pessoas que foram vítimas de assaltos a suas residências. Seu texto revela como as manifestações dos sujeitos estavam inseridas em uma micropolítica das emoções. Em 2011, Adriana Vianna e Juliana de Farias trataram das relações de “violência” e “gênero” em situações de “luta por justiça” protagonizadas por mulheres mães de vítimas de violência institucional. As autoras compuseram uma análise particularmente atenta para a forma como pessoas expressavam sua dor.

3 O livro de Lutz, *Unnatural Emotions* (1988) é considerado um marco. A autora realiza um esforço para desconstruir a ideia de que “emoções” são originadas de determinantes psicológicas individuais e simultaneamente universais.

4 Para saber mais sobre essa literatura, há fontes variadas. Em 1984, Richard Shweder e Robert Levine organizaram um volume cujos capítulos – assinados por antropólogos e antropólogas importantes do período – tratavam da relação entre a mente, o “self” e as emoções. Na ocasião, tomar as “emoções” como objeto de análise fazia parte da estratégia da então crescente antropologia culturalista: as emoções teriam fins comunicativos, não seriam estados internos com natureza universal. Alguns anos depois, em 1990, foi publicado o livro *Language and the Politics of Emotion* por Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz. Nele as autoras diagnosticavam quatro tipos de abordagem analítica sobre emoções: essencialista, relativista, historicista e contextualista e propunham uma abordagem que tomasse os discursos emotivos como atos pragmáticos e performances comunicativas.

No que diz respeito ao “amor”, Luc Boltanski (2012 [1990]) discutiu quais condições uma denúncia pública de injustiça precisa cumprir de modo a ser tratada como aceitável. Segundo o autor, há regimes gramaticais sobre o “amor” que informam sujeitos em sua busca por “justiça”. Já em 1993, bell hooks (2000) dedicou-se aos impactos da escravidão nas experiências afetivas de pessoas negras escravizadas nos Estados Unidos – após anos de prática para reprimir sentimentos como uma estratégia de sobrevivência, pessoas negras passaram a compreender a habilidade de esconder emoções como signo de caráter forte. Anos depois, Eva Illouz (1997) discutiu as relações intrincadas entre consumo e a “utopia romântica” destacando como sujeitos de classe média compreendiam o “amor” associando-o a bens oferecidos pelo mercado – como consumir um jantar ou uma viagem. Já Laura Moutinho (2004) salientou como relações afetivo-sexuais são atravessadas por sistemas classificatórios, mas igualmente regimes morais e emocionais segundo categorias de raça e gênero. A título de balanço, em 2012, a pesquisadora Tania Salazar, da Universidade de Guadalajara, fez um esforço para mapear diversas pesquisas nas ciências sociais que abordaram o tema. Segundo ela, há quatro enfoques teóricos diversos que investigam o assunto: o socioestrutural, o sócio-histórico, o cultural e o de crítica cultural.

No que tange a movimentos sociais, desde o artigo de Eunice Durham (2004 [1984]) registram-se muitas mudanças, tanto na forma como grupos se organizam, quanto na maneira de discutir e refletir sobre mobilizações. Maria da Glória Gohn (2013) fez um balanço sobre a participação da sociedade civil nas últimas décadas prestando particular atenção a movimentos sociais, ONGs e outras formas de associativismo no Brasil. Em 2014, Irlys Alencar Firmo Barreira dedicou-se a uma análise dos significados das chamadas “jornadas de junho” de 2013. Seu trabalho persegue tanto a linguagem mobilizada nos protestos, bem como as expressões simbólicas associadas a esses eventos. Mais recentemente, novas pesquisas se debruçaram sobre ativismos jovens que adotam ação direta e uso das redes sociais como estratégias de expressão e visibilidade (Ferreira, 2015; Alegria, 2016; Lima, 2016). Julia Ruiz Giovanni vem desenvolvendo um trabalho continuado sobre os movimentos antiglobalização e altermundistas e, particularmente em 2015, escreveu a respeito dos modos de fazer uma ação social que adotaram estratégias artísticas para a expressão política.

No tocante ao movimento LGBT, Regina Fachinni (2005) discorreu sobre as formas pelas quais este movimento se constituiu ao longo da década de 1990. Já Isadora Lins França (2006) analisou as relações entre o então chamado movimento GLBT e o mercado de consumo GLS em São Paulo. Rafael de la Dehesa (2010) destacou como agentes dos movimentos sociais LGBT inseriram-se nos

espaços estatais no Brasil e produziram políticas públicas específicas para essa população. No plano internacional, Deborah Gould (2001) se dedicou à discutir como lésbicas e gays se envolveram no ativismo em relação ao combate à AIDS durante a década de 1980.

Este trabalho está em diálogo – direto e indireto – com esse manancial de pesquisas. Não estou interessado em esmiuçar como emoções são emanadas ou experimentadas por sujeitos. Antes, acompanho discursos que mobilizam uma retórica emotiva produzindo práticas e gerando efeitos. Investigo como um discurso que recorre ao imaginário do “amor” pôde assumir significados polisêmicos conforme enunciado por sujeitos variados. Deixo claro, desde já, que “amor” é tomado como categoria êmica, e não analítica – isso é, sigo os usos que a palavra assumiu nas circunstâncias selecionadas.

Sobre esse tópico, Goodwin, James e Polletta (2001) chamam a atenção para como pessoas empregam as emoções em distintas situações. Uma delas corresponde a adotá-las como “substantivos”: entidades distintas, dotadas de coerência e qualidades essenciais. Emprega-se “o ódio”, “a coragem” de forma consciente, nas brochuras dos movimentos, nos discursos públicos e nas relações. A intenção é provocar sentimentos⁵ e, conseqüentemente, engajamento das pessoas nas pautas defendidas. Manifestantes esperam criar “raiva”, sustentar “indignação”, induzir “orgulho” e afins. Ao meu ver, nas duas circunstâncias analisadas, sujeitos empregaram emoções como substantivo.

Dito isso, este texto dialoga com a metodologia que George Marcus (1995) chamou de pesquisa multissituada – abordagem cujo objetivo não é desenhar um retrato holístico, mas um mapeamento de trânsitos de pessoas, coisas, histórias e/ou conflitos. Assumo, portanto, que signos, símbolos e metáforas podem ser guias para o desenho da etnografia. A atenção às retóricas emotivas oferece uma possibilidade de conexão não óbvia entre domínios os mais variados. Aqui persigo o termo “amor” em dois contextos bastante diversos com a intenção de anotar como uma categoria supostamente “universal” ganha, na prática, contornos singulares e situacionais. Trata-se de uma estratégia para fazer ver e ouvir demandas e interesses determinados. Portanto, a questão é: *como e por que* o “amor” foi acionado nos debates políticos em questão?

EXISTE AMOR EM SP

No dia 21 de outubro de 2012 – entre o primeiro e o segundo turno das eleições municipais para a prefeitura de São Paulo – ocorreu, na Praça Roosevelt, região central, um festival denominado “Existe Amor em SP”. Coletivos envolvidos com a produção cultural da cidade – como Sarau na Quebrada, Matilha Cultural, SampaPé e Fora do Eixo – tinham como objetivo mostrar para os então candi-

5 Destaco que as palavras *afeto*, *emoção* e *sentimento* são usadas de maneira intercambiável no texto, apesar de elas poderem funcionar com significados diferenciados em disciplinas específicas. Por exemplo, na psicologia e na psicanálise, *afeto* é geralmente usado para indicar a manifestação física de uma emoção enquanto *emoção* é presumida para indicar um estado individual específico. Para saber mais sobre essa discussão, ver Cole e Thomas (2009).

dados à prefeitura, Fernando Haddad⁶ (PT) e José Serra⁷ (PSDB), que na capital paulista haveria um “espírito de solidariedade e resistência política que transcenderia partidos e regiões”⁸. Na ocasião, segundo estimativas, foram reunidas cerca de 8 mil pessoas. Embora o festival tenha tido uma ampla visibilidade e repercussão, o assunto – ou melhor, a pergunta a respeito da existência de “amor” na cidade – já circulava em jornais, músicas e nas falas de paulistanos e paulistanas. Considero pertinente perseguir, brevemente, seu significado.

Em primeiro lugar, a nomeação do evento fazia referência à música “Não existe amor em SP” lançada em 2011 no álbum “Nó na Orelha” do rapper Criolo. A letra declarava: “Não existe amor em SP/ Os bares estão cheios de almas tão vazias/ A ganância vibra, a vaidade excita/ Devolva minha vida e morra/ Afogada em seu próprio mar de fel/ Aqui ninguém vai pro céu”. Os sentidos da canção se adensam conforme sabemos quem é o sujeito que a enuncia. Kleber Cavalcante Gomes, o Criolo, nasceu em 1975 em São Paulo. Filho de retirantes nordestinos que se mudaram para o sudeste, é neto de estivador e bisneto de pessoas escravizadas no Ceará (Andrade, 2016). Ainda com 12 anos iniciou carreira de MC. Em 2006, ao lado do DJ DanDan e sob o nome artístico Criolo Doido, fundou a “Rinha dos MC’s” – eventos de “batalha de rimas” entre rappers que ocorreram em São Paulo entre 2006 e 2010⁹.

Segundo Teperman (2015), ainda em 2010, durante as gravações de “Nó na Orelha”, Criolo divulgou na internet uma nova versão da canção “Cálice” de Chico Buarque e Gilberto Gil. Com voz doce, sem gestos bruscos ou grandes, o cantor se distanciaria do “repertório de estilos do rap”. Para Teperman, Criolo propôs um paralelo entre a truculência do regime militar e a perversidade do cotidiano de pessoas pobres e negras nas periferias paulistanas. Dessa forma, a música “Não existe amor em SP” deve ser compreendida a partir da posição artística, política e social de Criolo, bem como em diálogo com sua trajetória como cantor. No próprio álbum, outras canções como “Sucrilhos” e “Linha de Frente” fazem referência à desigualdade, à violência e às assimetrias sociais da cidade.

Tomada ao pé da letra, entretanto, a afirmação do título da canção “Não existe amor em SP” tornou-se manchete da revista Folha São Paulo¹⁰. Em 30/07/2011, a jornalista Adriana Küchler¹¹ perguntou para doze moradores diferentes: “Existe amor em SP?”. Foram dois chefs de restaurante francês, um DJ, um colunista da Folha, um editor, um escritor, três compositores, uma cantora, um artista plástico e um cineasta. Descontextualizada do próprio álbum, a indagação por amor em SP foi interpretada segundo referências pessoais com a cidade. Um dos chefs de restaurantes declarou: “Sim. É certo que ele anda meio raro no meio de tanto caos e egoísmo, mas ainda existe muito amor em SP para aqueles que têm coragem de amar (e errar e tentar de novo)”. O artista plástico disse: “Existe amor em SP. Soterrado nas profundezas dos coraçõezinhos amortecidos

⁶ Nascido em 1963, em São Paulo, é bacharel em direito, mestre em economia e doutor em filosofia pela USP. Iniciou sua carreira política em 2001 como chefe de gabinete da Secretaria de Finanças e Desenvolvimento Econômico do município na gestão da então prefeita Marta Suplicy. Em 2003 foi convidado para integrar o Ministério do Planejamento do Governo Federal e, em 2004, tornou-se Secretário-Executivo do Ministério da Educação. Em 2005 assumiu o cargo de Ministro da Educação no governo de Luiz Inácio Lula da Silva. Em 2012, o Partido dos Trabalhadores formalizou a candidatura de Haddad para concorrer às eleições municipais daquele ano. Em 2016, o professor finalizou seu mandato e João Dória tornou-se o novo prefeito da capital. Em 2018, Haddad concorre à presidência da República.

⁷ Natural da capital paulista, nascido em 1942, é economista e político filiado ao PSDB. Com longa carreira pública, foi candidato à prefeitura de São Paulo em 1996. Em 2002, concorreu à presidência da República e foi derrotado no segundo turno por Luiz Inácio Lula da Silva. Em 2004, disputou, pela segunda vez, à prefeitura de São Paulo, e, dessa vez, saiu vencedor. Nas eleições seguintes, em 2006, tornou-se governador de seu estado. Já em 2010, se novamente presidente, perdendo para Dilma Rousseff. Tornou-se candidato, pela terceira vez, à prefeitura de São Paulo, em 2012, e viu a cadeira ser ocupada por Fernando Haddad.

⁸ Extraído de <https://www.facebook.com/events/433169650073617/>, acesso em 21/07/15.

⁹ Para saber mais, conferir Teperman (2015).

pela aridez pálida da cidade, brilha falho tal qual vaga-lume em noite de garoa”. A cantora afirmou: “Existe... muito... na aparente frieza. Na pressa... nas ruas malucas... existem seres maravilhosos... Nasci aqui e tenho uma noção muito real do amor maluco que envolve SP... É a mais bela cidade horrível do Brasil”.

Se o “amor” mencionado por Criolo dialogava com a sequência de músicas de seu álbum, na revista da Folha de São Paulo houve um deslocamento semântico e uma apropriação dos significados da palavra. Enquanto metáfora, o “amor” deixou de indicar uma posição social e política e passou a ser empregado em termos não enraizados, como uma forma genérica de descrever São Paulo – “caótica”, “egoísta”, “árida” e “fria”. Houve uma espécie de personificação da cidade, cujo corpo urbano marcaria as experiências de seus cidadãos e cidadãs.

No mesmo ano, em 15/04/2011, Xico Sá¹², escreveu uma coluna dedicada ao CD de Criolo no jornal Folha de São Paulo. O nome do texto era “Existe amor em SP”, dessa vez a frase em apresentada em teor afirmativo. O escritor chamava a atenção para manifestações urbanas presentes na cidade: pichações estampavam muros e viadutos da zona oeste. Elas diziam: “O amor é importante, porra” e “Mais amor, por favor”. Nesses escritos não está evidente o que se entende por “amor”, mas assume-se sua necessidade e relevância. Xico Sá ainda declarava, “O amor em SP é como o metrô da Paulista: começa no Paraíso e termina na Consolação”. Presente na metrópole, o afeto estaria condenado a uma trajetória de dor, justamente porque, ao final, a pessoa (ou habitante) precisaria ser consolada.

Nota-se como desde 2011 uma série de metáforas a respeito do “amor” rondavam por São Paulo informando sujeitos a pensar e enunciar suas experiências¹³. A frase cunhada por Criolo era adotada sem o tom de denúncia original. Outros corpos, moradores de outras regiões da cidade, sentiam-se autorizados a declarar suas experiências sobre o “amor na cidade” – ou “amor pela cidade”. Assim, um ano antes das eleições para a prefeitura do município, já estava em discussão a dúvida acerca da presença ou ausência de um “amor” – quase genérico – na metrópole.

Quando disparada a corrida eleitoral em 2012, o candidato Celso Russomanno (Partido Republicano Brasileiro – PRB¹⁴) assumiu, logo no início, o primeiro lugar das intenções de voto. Em segundo lugar – na maior parte das pesquisas – estava o candidato José Serra (PSDB) e, em terceiro, Fernando Haddad (PT). No dia 05 de outubro de 2012, às 20h, uma convocação realizada pela internet reuniu diversas pessoas na Praça Roosevelt, região central de São Paulo, para manifestar-se contra a candidatura que estava, até então, na dianteira. A escolha do local não foi aleatória: recém reinaugurada, em 29 de setembro daquele mesmo ano, a reforma da praça fazia parte de um projeto da prefeitura de reurbanização e “requalificação” da região. O grupo parecia querer ocupar o terreno e lhe conferir potencial de arena pública¹⁵.

10 Retirado de <http://www1.folha.uol.com.br/revista/saopaulo/sp3107201105.htm>, acesso em 14/07/15.

11 Jornalista da Folha de São Paulo de 2005 até o momento.

12 Francisco Reginaldo de Sá Menezes, nascido em 1962 no Ceará. É jornalista e escritor.

13 Sara Ahmed (2004) aposta que o uso de metáforas evidencia como emoções se transformam em atributos de coletivos que se constroem como “seres” por meio de seus “sentimentos”.

14 Nascido em 1956 em São Paulo, formou-se em direito pela Faculdade de Guarulhos. É especialista em defesa do consumidor. Tornou-se popularmente conhecido nos anos 1990 quando apresentava o programa *Aqui Agora* no SBT. Em 1994 foi eleito como deputado federal pelo PSDB, desde então, foi reeleito todas as vezes em que se candidatou. Em 2012, foi candidato à prefeitura da cidade de São Paulo.

15 Para saber mais sobre significados assumidos pela Praça Roosevelt em diálogo com grupos teatrais da região ao longo da década de 2000, verificar Machado (2012).

Conforme Glória Maria Cohn (2013), ao longo do século XXI manifestações passaram a ser promovidas por coletivos que se organizam via internet. Sujeitos deixaram de se identificar como militantes para se entender como ativistas – pessoas diversas atendiam chamadas para atos caso a causa lhes sensibilizasse. Na ocasião, a máxima era: “Amor sim, Russomanno não”. A frase construiu uma oposição entre uma pessoa e um sentimento¹⁶. Organizadores e organizadoras ambicionavam reenquadrar o candidato em uma nova gramática¹⁷. Sob esse ângulo, Celso Russomanno sintetizaria o que não era “amor”. Uma emoção deveria ser preservada em detrimento de uma candidatura.

As fotos do evento revelam também uma escolha política e estética: o rosa-choque estampava bandeiras, enfeites, roupas e maquiagens das e dos manifestantes¹⁸. Nas imagens publicadas pelo Circuito Fora do Eixo¹⁹, vê-se uma performance de gênero feminina e LGTB circulando na praça: mulheres com os seios à mostra e homens de cílios postiços foram convocadas e convocados por uma bandeira cuja cor costumeiramente é associada ao feminino.

¹⁶ Retirado de: https://www.facebook.com/AmorSimRussomannoNao/info?tab=page_info, último acesso em 06/09/17.

¹⁷ Sobre esse assunto, Helena Flam e Debra King (2005) analisam como movimentos sociais se constroem no trabalho de conquistar uma reordenação emotiva de tendências discursivas.

¹⁸ Uma série de fotos foi feita durante o evento, muitas delas estão disponíveis no endereço: <http://bit.ly/AmorSimRussomannoNAO>, acesso em 21/07/15.

¹⁹ O Circuito Fora do Eixo é uma rede de coletivos culturais surgida no final de 2005 e ativa até hoje.

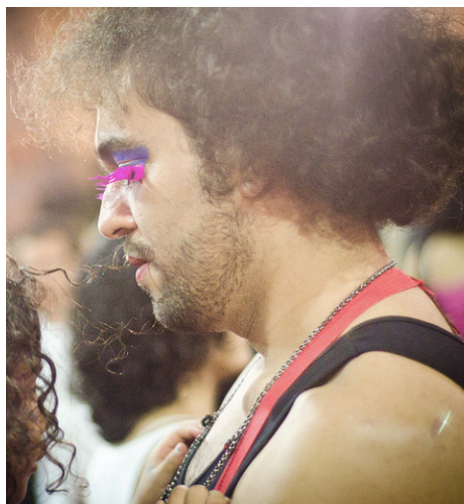


Figura 1
Fotos do Festival “Amor Sim, Russomanno Não” realizado na Praça Roosevelt em 05/10/12. Créditos: Circuito Fora do Eixo.

O evento estava em sintonia com uma série de manifestações promovidas por estudantes de Artes Plásticas da Universidade de São Paulo. Desde a ocupação da reitoria em 2011, Paulo Favero – ou Paulinho Fluxus – vestia-se de rosa como “uma arma estética”. O rapaz era integrante da tropa “Tanq_ Rosa Choq_”, um movimento formado pela assembleia de alunas e alunos das Artes Plásticas da USP. A cada ato, o ativista pilotava um carrinho de supermercado repleto de canhões de plástico rosa-choque. Dessa forma, nota-se como combinavam-se referências que ajudaram a “dar o tom” da manifestação “Amor sim, Russomanno não” em 2012²⁰.

Além da cor, havia um esmero na escolha e apresentação dos trajes. Conforme Giovanni (2015), desde 2011 movimentos de outras regiões do planeta passaram a flertar com um repertório estético do campo artístico – particularmente, o 15M, a ocupação da Praça do Sol em Madri e o movimento Occupy nos Estados Unidos. Sendo assim, a intervenção ocorrida na Praça Roosevelt recorria a repertórios próprios dos mundos das artes. Paulinho Fluxus com seu tanque rosa-choque informou e serviu de referência para a intervenção na Praça Roosevelt. Sobre o assunto, André Mesquita (2008) destaca como, desde os anos 1990 e 2000, formas de composição de ações coletivas constituíram-se em relação direta com convenções e repertórios estéticos.

Não é possível desconsiderar que o rosa aparecia como uma alternativa para o azul e o vermelho, associados diretamente aos partidos que também concorriam as eleições no período: PSDB e PT, respectivamente. Na ocasião, em 2012, a prefeitura de São Paulo era disputada por nove homens e três mulheres²¹. Desde o começo das pesquisas, apenas os candidatos homens estiveram com a maior porcentagem de intenções de voto. Somadas, as mulheres receberam, ao final, o total de 2,88% ou 176.580 dos votos²².

Portanto, o festival “Amor sim, Russomanno não” demandava “amor” e a saída de um dos candidatos homens da corrida eleitoral. Talvez a escolha pelo cor de rosa evidenciasse que aquele cenário político não representava uma parcela da população – candidatos homens que não se preocupavam com o afeto na cidade deveriam ser confrontados no espaço público por mulheres e homens com performances de gênero feminina que flertavam com imaginários LGBT. Quem sabe, a cor sinalizava uma provocação para o fato de Russomanno ter reiteradamente se declarado religioso durante a campanha, bem como ter feito visitas a paróquias católicas e a igrejas neopentecostais.

Duas semanas após a manifestação, um segundo evento, dessa vez denominado “Existe Amor em São Paulo”, tomou conta da mesma Praça Roosevelt. A formulação de Criolo retornou em novo contexto. Tanto na página do Facebook, quanto na matéria publicada pelo G1 em 21 de outubro de 2012, o discurso afirmava um movimento apartidário, organizado por grupos os mais diversos.

20 Informações obtidas em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/1236506-de-rosa-choque-paulinho-fluxus-faz-arte-e-ativismo.shtml>, acesso em 16/09/17.

21 Candidatas e candidatos eram Ana Luiza de Figueiredo Gomes (PSTU), Anaí Caproni (PCO), Carlos Giannazi (PSOL), Celso Russomanno (PRB), Eymael (PSDC), Fernando Haddad (PT), Gabriel Chalita (PMDB), José Serra (PSDB), Levy Fidelix (PRTB), Miguel (PPL), Paulinho da Força (PDT) e Soninha (PPS).

22 Fonte: <http://eleicoes.uol.com.br/2012/candidatos/resultado.htm?dados-municipio-ibge-id=3550308&dados-cargo-disputado-id=11>, acesso em 21/07/15.

Conforme dizia-se, a manifestação não pertencia a nenhum grupo ou partido político, embora estivesse comprometida em ser “essencialmente política”. É notável como o que se entende por “política” aparece, tal como o que se entende por “amor”, pouco definido. A intenção “pairarava” sem posicionamento expressamente situado. O texto do evento expunha o propósito:

E, para coroar o fim de semana, Celso Russomanno ficou fora do segundo turno. (...) Na mesma noite, um mapa eleitoral da cidade foi divulgado. E vimos uma São Paulo rigorosamente dividida entre um centro solidamente “azul”, tucano, e uma periferia exclusivamente “vermelha”, petista. (...)

Há anos SP vem se tornando mais agressiva, repressiva, individualista, proibida, militarizada. Enquanto favelas pegam fogo e a polícia ganha status de milícia, o poder político tenta acabar com o público em prol do privado. Acabar com a festa em prol do silêncio. Acabar com o pobre em prol do rico. Acabar com a justiça em prol da ordem. E, culturalmente, cria-se uma fronteira entre “azul” e “vermelhos” que só acirra ânimos e pânicos na cidade. Não acreditamos nessa falsa dualidade.

É hora de mostrar que existe em São Paulo um espírito de solidariedade e resistência política que transcende partidos e regiões. Que há uma maneira mais atual, eficiente e inspirada de fazer política por aqui. São pedestres, ciclistas, trabalhadores, desempregados, artistas, ativistas, cidadãos de todos os bairros que estão se encontrando, articulando e descobrindo que, juntos, podem ocupar a rua em nome de uma cidade mais pública, humana, inclusiva e gentil.

Uma cidade mais Rosa Choque!

Uma cidade com mais amor!²³

O discurso do excerto selecionado opera em uma lógica binária. Em um primeiro parágrafo, sinaliza a oposição entre os dois partidos que disputariam a prefeitura no segundo turno: PSDB e PT, azul e vermelho. Em seguida, o texto aposta em uma série de oposições que existiram na cidade: público e privado; festa e silêncio; pobre e rico; e justiça e ordem. O terceiro parágrafo defende transcender os binarismos a partir de um “espírito de solidariedade” e “resistência política”, o que é sintetizado na frase “Uma cidade com mais amor!”. Conforme a redação apostava, o “amor” poderia unificar polos políticos e acabar com a desigualdade. Isso é, como esse sentimento é universal, capaz de transcender “partidos e regiões”, tornaria a cidade mais “pública, humana, inclusiva e gentil”. Entretanto, não era um “amor” cristão ou religioso que se fazia presente, tampouco um “amor” romântico, mas justamente um discurso sobre “amor” que pretendia não se filiar a partidos, de modo a circular, a princípio, livremente pela cidade, transformando-a em um espaço sensível. Esse tipo de “amor” assumiria uma capacidade política transcendente.

23 Disponível em: <https://www.facebook.com/events/433169650073617/>, acesso em 17/07/15.

Na ocasião, Criolo entoou sua música para a multidão reunida. Parecia subjazer uma noção de que era possível “unir” a cidade com uma fórmula afetiva. Sobre o assunto é preciso atenção, afinal, pesquisadoras feministas negras e do chamado “terceiro mundo” têm alertado para o perigo epistemológico e político de discursos universalizantes: sugerir a transcendência da diferença é, em si, escamoteá-la ou até negá-la (Mohanty, 1984; Crenshaw, 2002).

Meses depois, em janeiro de 2013, o prefeito eleito, Fernando Haddad do PT, em seu discurso de posse, declarou:

(...) As redes sociais convocaram a cidadania paulistana com um lema que me tocou muito profundamente: “existe amor em São Paulo”. (...) Tratava-se de um grupo bastante expressivo da cidade que tinha nesse lema um pedido para aquele que fosse eleito no domingo seguinte: cultivar a solidariedade, cultivar a diversidade, cultivar o amor ao próximo, que diz tanto sobre a nossa cidade. (...) Eu sou daqueles que acreditam não apenas que haja amor em São Paulo. Acredito que esse amor está pronto para se manifestar com cada vez mais força, com cada vez mais presença na cidade.²⁴

A fala do prefeito empossado sinaliza como a disputa política sob a bandeira “amor” tornou-se oficial. Fernando Haddad conclama a necessidade de “amor” na cidade. A palavra assumiu, nas eleições de 2012 para a prefeitura da cidade de São Paulo, um papel central. Esse é o exemplo de um sentimento que ganhou fôlego nos discursos políticos para justificar projetos de cidade e orientações de governo. Tal como salienta Leite (2004) comentando a respeito do discurso “pela Paz” no Rio de Janeiro na virada do milênio, Haddad parecia buscar um certo apagamento dos conflitos sociais e apostar em uma hipótese de reconciliação da cidade recorrendo a “bons sentimentos”.

Não estou sugerindo que foi o “amor” que ganhou as eleições. Apenas sinalizo para o fato de que o termo sofreu inflexões aos poucos e ganhou novas conotações nas falas de diversos agentes, fazendo-se presente em jornais e nos discursos oficiais como um aspecto importante para que o debate sobre a cidade ocorresse. Contudo, “amor” como categoria em discursos políticos não se restringiu à disputa eleitoral da prefeitura de São Paulo.

#LOVEWINS – CASAMENTO CIVIL ENTRE PESSOAS DO MESMO SEXO NOS EUA

No dia 26 de junho de 2015, a Suprema Corte dos Estados Unidos definiu a inconstitucionalidade de qualquer lei estadual que proibisse pessoas do mesmo sexo de se casarem. Na prática, restou reconhecido o direito ao casamento entre lésbicas e gays em qualquer um dos 50 estados estadunidenses. A decisão

²⁴ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/86716-sei-que-as-tarefas-nao-sao-simples-afirma-haddad-durante-a-posse.shtml>, acesso em 22/07/15.

foi aprovada por cinco de nove juízes e juízas da mais alta câmara judiciária do país. Dos votos favoráveis, três foram de mulheres e, dos votos contrários, todos vieram de homens²⁵.

Um dos casos apreciados na corte chamava-se *Obergefell vs. Hodges*. Jim Obergefell era parceiro de John Arthur há 21 anos. Eles se conheceram em 1992 e mantinham uma vida juntos em Cincinnati, no estado de Ohio. Em 2011, Arthur foi diagnosticado com esclerose lateral amiotrófica, uma doença que, segundo a medicina, não tem cura e cuja consequência é a perda do controle de movimentos musculares. Na época, eles não poderiam desfrutar de benefícios de assistência médica oferecidos pelo Estado a casais, pois, aos olhos da lei, não eram casados. Isso se deve ao fato de que, desde 1996, estava em vigor a “*Federal Defense of Marriage Act*” (DOMA), uma norma responsável por definir o matrimônio nos EUA:

Fica determinado que, no significado de qualquer Lei do Congresso, ou de qualquer norma, regulamento, decreto ou interpretação dos vários órgãos administrativos e agências dos Estados Unidos, a expressão “matrimônio” significa exclusivamente a união legal entre um homem e uma mulher como marido e mulher, e a palavra “esposos/as” refere-se apenas à pessoa em oposição ao outro sexo, que é marido ou mulher.”²⁵

Entretanto, em 26 de junho de 2013, a Suprema Corte decidiu pela inconstitucionalidade da legislação em uma votação de cinco a quatro²⁶. Nesse caso, não emergiu, por parte de juízas ou juízes, qualquer argumento que evocasse a palavra “amor” para justificar os votos. A única manifestação que fez menção ao termo foi do então presidente Barack Obama, que, em comemoração, declarou: “amor é amor”²⁸. Obama defendia um sentimento “universal” capaz de igualar as pessoas: “Nós somos pessoas que declaramos sermos igualmente criados, assim o amor com o qual nos comprometemos com os outros precisa ser igual também”²⁹.

Após a declaração da inconstitucionalidade da lei DOMA, o casal John e Jim percebeu que poderia ter acesso a benefícios federais que até então eram exclusivos para heterossexuais. Por isso, eles decidiram formalizar os votos. Como em Ohio o casamento entre pessoas do mesmo sexo não era permitido, o casal viajou até Maryland, estado no qual a união marital entre homossexuais era legalizada. Em 11 de Julho de 2013, os noivos trocaram alianças, regressando, em seguida, para Cincinnati. Três meses após a cerimônia, Arthur morreu e John entrou com uma ação para que o casamento fosse reconhecido na certidão de óbito de seu esposo. A decisão foi favorável em primeira instância. Entretanto, o estado de Ohio recorreu e o caso chegou à Suprema Corte. Em 26 de Junho de 2015, o colegiado votou pelo reconhecimento nacional do casamento entre pessoas do mesmo sexo.

25 Os juízes John G. Roberts Jr., Antonin Scalia, Clarence Thomas e Samuel Anthony Alito Jr. votaram contrários; as juízas Ruth Bader Ginsburg, Sonia Sotomayor e Elena Kagan, bem como Anthony M. Kennedy e Stephen G. Breyer, votaram favoráveis.

26 Livremente traduzido de “In determining the meaning of any Act of Congress, or of any ruling, regulation, or interpretation of the various administrative bureaus and agencies of the United States, the word ‘marriage’ means only a legal union between one man and one woman as husband and wife, and the word ‘spouse’ refers only to a person of the opposite sex who is a husband or a wife”. Disponível em: <http://thomas.loc.gov/cgi-bin/query/z?c104:H.R.3396.enr>, acesso em 24/07/15.

27 Pela constitucionalidade da lei votaram John G. Roberts Jr., Antonin Scalia, Clarence Thomas e Samuel Anthony Alito Jr. votaram pela inconstitucionalidade as juízas Ruth Bader Ginsburg, Sonia Sotomayor e Elena Kagan bem como Anthony M. Kennedy e Stephen G. Breyer. Uma votação exatamente igual àquela que, dois anos depois, declarou a inconstitucionalidade de qualquer lei que proibisse pessoas do mesmo sexo de se casarem.

28 Em seu Twitter, Obama escreveu: “Today’s DOMA ruling is a historic step forward for #MarriageEquality. #LovesLove” Extraído de: <http://forward.com/opinion/179327/obama-tweets-love-is-love-on-gay-marriage/#ixzz3hjPAB3Zp>, acesso em 24/07/15.

29 Livremente traduzido de “We are a people who declared that we are all created equal, and the love we commit to one

A decisão do julgamento, como assinalado, não foi unânime. De um lado, grosso modo, havia aqueles que alegavam não caber à Suprema Corte deliberar a respeito do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Segundo essa linha argumentativa, o judiciário não poderia realizar decisões de teor legislativo. Além disso, juízes alegavam caber a cada ente federado as decisões referentes ao tema, conforme previa a Constituição.

Do outro lado, juízas e juízes defendiam poder decidir sobre a matéria, pois ela dizia respeito a questões fundamentais na jurisprudência estadunidense: 1) o direito ao casamento e 2) a igualdade de direitos para todos os cidadãos e cidadãs. A ala de juízes e juízas favoráveis à união entre pessoas do mesmo sexo defendia o casamento como um direito inerente à liberdade individual – “instituição fundamental ao longo da história e da tradição”. O voto assinado por Anthony Kennedy defendia a igualdade no direito ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, realizando um paralelo à decisão da Suprema Corte que invalidou, em 1967, leis estaduais e federais que proibiam a união entre pessoas de diferentes raças³⁰.

Em seu voto, Kennedy afirmava existirem quatro princípios que demonstravam o matrimônio como elemento basilar da Constituição estadunidense. Em primeiro lugar, o casamento estaria diretamente associado ao princípio da autonomia individual na escolha do parceiro ou da parceira. Em segundo lugar, a formalização asseguraria a união entre duas pessoas de uma forma única e íntima. Em terceiro lugar, tal instituição promoveria segurança e proteção para as crianças. E, por último, seria a chave para a ordem social nacional.

Kennedy assumia a centralidade do casamento para a experiência individual e a nação estadunidense. Por esse motivo, prezando pela igualdade, haveria a necessidade de reconhecer o casamento entre pessoas do mesmo sexo como um direito. Só assim se garantiria a igualdade entre todas e todos e a ordem da “nação”³¹. No parágrafo conclusivo de seu voto, Kennedy declarou:

*Não há união mais profunda que o casamento, que representa os mais altos ideais de amor, fidelidade, devoção, sacrifício e família. Ao formar uma união marital, duas pessoas se tornam algo maior do que antes eram. Como demonstram os/as demandantes desses casos, o casamento representa um amor que pode sobreviver à morte. Não teríamos compreendido esses casais se disséssemos que eles desrespeitam a ideia de casamento.*³²

É notável como Kennedy faz uso do termo “amor” para fundamentar seu voto. O juiz realiza uma associação direta entre casamento, “amor”, “fidelidade”, “devoção”, “sacrifício” e “família” – o referencial cristão fornecia subsídio para justificar seu parecer. Em seguida, o voto defendeu ser o casamento a expressão de um

another must be equal as well”.

Disponível em:

<http://forward.com/opinion/179327/obama-tweets-love-is-love-on-gay-marriage/#ixzz3gpiMEIbe>, acesso em 24/07/15.

30 Em 1967, no caso *Loving vs. Virgínia*, a Suprema Corte dos Estados Unidos sentenciou inválidas todas as leis que proibiam o casamento interracial no território nacional.

31 É possível assinalar que o juiz estaria promovendo o que Sérgio Carrara (2013) diagnostica como “cidadanização da homossexualidade”. O pesquisador está interessado em tratar historicamente de como o conhecimento antropológico contribuiu para o processo de “cidadanização da homossexualidade”, isso é, como foram negociadas as fronteiras entre antropologia e política para a constituição de direitos para a população LGBT. Trata-se de um processo no qual agentes públicos, movimentos sociais, ativistas e outros exigem que sexualidades e expressões de gênero não normativas, e, portanto, marginalizadas, sejam incorporadas dentro do Estado e das políticas públicas.

32 Livre tradução do original em inglês: “No union is more profound than marriage, for it embodies the highest ideals of love, fidelity, devotion, sacrifice, and family. In forming a marital union, two people become something greater than once they were. As some of the petitioners in these cases demonstrate, marriage embodies a love that may endure even past death. It would misunderstand these men and women to say they disrespect the idea of marriage”. Disponível em: http://www.supremecourt.gov/opinions/14pdf/14-556_3204.pdf, acesso em 21/07/15.

“amor que pode sobreviver à morte”. Isso é, a relação defendida ao longo do texto é, em última instância, a representação “ideal” do “amor”: um tipo de afeto especial que ultrapassa limites temporais e, portanto, a própria morte.

Notemos a operação retórica utilizada por Kennedy. Em primeiro lugar, ele assume o casamento como um elemento fundante da sociedade e da nação estadunidense; em seguida, o juiz declara que o matrimônio é, nada mais, nada menos, do que a expressão do “amor”; por último, o “amor” é tido como substância comum presente em casais heterossexuais e em casais homossexuais. A comunhão do significado desse sentimento possibilitaria exatamente a compreensão. Assim, seria justo assegurar a pessoas do mesmo sexo o direito de se casarem, uma vez que casamento e “amor” são pares que convivem. Faltaria a parceiros de mesmo sexo apenas uma instituição capaz de formalizar o afeto entre casal: o casamento. Esse elemento, que seria supostamente exclusivo da esfera da intimidade, passa a ser alavancado como argumento político.

A categoria “amor” cumpriu, portanto, um efeito de estabilização. Como todas as pessoas “amam” e todas sentem “amor”, não haveria como negar a elas direitos. Portanto, “amor” foi acionado como uma categoria transhistórica e universal, capaz de permitir que heterossexuais e homossexuais compreendessem reciprocamente suas experiências. Não sugiro que a essencialização do “amor” seja algo exclusivo deste exemplo, mas seu conteúdo ganhou novos significados em tempos de casamento entre gays e lésbicas. Afetos que seriam, a princípio, incomparáveis – aqueles partilhados entre heterossexuais e aqueles partilhados por homossexuais –, tornaram-se comparáveis e equivalentes³³.

No mesmo dia, 26 de junho de 2015, logo após a decisão do judiciário, o então presidente Barack Obama publicou em seu Twitter a frase: “Hoje é um grande passo em nossa marcha para a igualdade. Casais de gays e lésbicas agora têm o direito de casar, tal como qualquer um. #OAmorVenceu”³⁴. A *hashtag* “Love Wins” ou, em português, “O amor venceu”, foi divulgada e tornou-se um dos *Trending Topics* do Twitter, alcançado o terceiro lugar dos assuntos mais comentados no dia³⁵.

Após a decisão da Suprema Corte, o presidente estadunidense ainda declarou: “As pessoas devem ser tratadas igualmente, independentemente de quem são e de quem amam”³⁶. Na mesma ocasião, seguiu Obama: “Amor é amor” – isso é, uma substância que não é experimentada de modo diferente por ninguém. Portanto, nessa disputa política, “amor” aparecia como um aparato universal capaz de oferecer uma gramática comum aos diferentes. Trata-se de um termo diplomático, cujo significado traduziria a existência de sujeitos com práticas não-normativas para uma linguagem “universalmente” compreensível.

A qual “amor” o presidente Barack Obama se referia quando sintetizou sua fala nos termos “O amor venceu”? Tratava-se do “amor” entre pessoas do mesmo

33 Segundo Gayle Rubin (1993), práticas heterossexuais e homossexuais seriam socialmente compreendidas como essencialmente diferentes.

34 Livremente traduzido do original: “Today is a big step in our march toward equality. Gay and lesbian couples now have the right to marry, just like anyone else. #LoveWins”. Disponível em: <https://twitter.com/potus/status/614435467120001024>, acesso em 10/07/15.

35 Disponível em: <http://www.trendinalia.com/twitter-trending-topics/globales/globales-150626.html>, acesso em 22/07/15.

36 Disponível em: <http://newyork.cbslocal.com/2015/06/26/supreme-court-same-sex-marriage/>, acesso em 23/07/15.

sexo que ganharam um acesso a direitos antes negados? Ou o “amor” – como categoria universal – que vence o ódio? Talvez a força política esteja nessa indeterminação semântica. Uma batalha supõe que alguém vença e alguém perca. No texto de Obama, a expressão “o amor vence” oculta uma acusação: o sentimento vence as pessoas desprovidas de “amor”? Ou as que defendem a desigualdade? É uma frase com teor político poderoso, pois desqualifica, via sentimento, quem não defende o casamento entre pessoas do mesmo sexo.

É necessário salientar que a repercussão da decisão judiciária estadunidense extrapolou o território nacional e foi celebrada em redes sociais. Segundo nota divulgada pela rede Facebook, cerca de 26 milhões de pessoas no mundo utilizaram um filtro com as cores do arco-íris para celebrar a conquista do movimento LGBT, o que corresponderia a cerca de 0,01% dos usuários e usuárias da rede na época³⁷. Já as interações nesses filtros – curtidas e comentários –, chegaram a 565 milhões até 30 de junho de 2015³⁸. Sendo assim, trata-se de um “amor” com tonalidades do arco-íris, um “amor” marcado por uma sexualidade específica. Universal nos argumentos, singular nas cores.

Se formos considerar a paleta que passou a estampar tanto a Casa Branca, quanto o Palácio do Planalto – símbolos de poder dos Estados Unidos e do Brasil respectivamente – podemos afirmar que o “amor” LGBT venceu. A Presidência da República brasileira, além de alterar sua foto de perfil no Facebook escreveu, em sequência, as *hashtags*: *#OrgulhoLGBT* *#LGBTPride* *#OAmorVence* *#LoveWins*.

A palavra “orgulho”, estampada os enunciados, não era um termo desconhecido da comunidade LGBT. Durante a trajetória do movimento, essa emoção foi decisiva, particularmente nos anos 1980, conforme explica Deborah Gould (2001). Desde os famosos atos de resistência em Stonewall, na Nova York de fins dos anos 1960, a palavra manteve-se no vocabulário partilhado pelas pessoas atingidas. O sentimento converteu-se em *slogan* para uma prática libertária e um tipo ativismo. Quando se iniciou a epide-



37 Segundo dados divulgados pela empresa Facebook, em 28 de janeiro de 2015, o número de usuários e usuárias somava 1,39 bilhões. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/tec/2015/01/1581963-facebook-supera-estimativa-de-receita-de-analistas-usuarios-ja-sao-14-bi.shtml>, acesso em 22/07/15.

38 A título de comparação, entre 06 de julho e 27 de outubro de 2014, as interações via Facebook referentes às eleições presidenciais brasileiras somaram 674,4 milhões, segundo o site Uol. Foram 89 dias com média de 3,8 milhões interações diárias. No caso do filtro que comemorava o casamento entre pessoas do mesmo sexo, a média foi de 18 milhões de interações diárias entre 26/07/15 e 30/07/15. Disponível em: <http://olhardigital.uol.com.br/noticia/eleicoes-batem-recorde-no-facebook-com-674-milhoes-de-interacoes/44874>, acesso em 22/07/15.

Figura 2

Imagem retirada do Facebook em 24/07/15. (Foto: Reprodução/ Facebook/ White House)



Figura 3

Imagem retirada do Facebook em 24/07/15. (Foto: Reprodução/ Facebook/ Palácio do Planalto)

mia de AIDS, lésbicas e gays em grandes cidades dos EUA – como Nova York e São Francisco – trabalharam para evitar a associação entre expressões de raiva e a política militante. A comunidade preferiu encorajar lésbicas e gays a chamar para si a responsabilidade de cuidarem-se mutuamente. Aos poucos, no entanto, a opinião pública intensificou um olhar de vergonha, medo e rejeição sobre esses sujeitos. O governo dos EUA respondia de forma simultaneamente negligente e punitiva. O aumento das mortes, a falha do governo em conduzir a crise, o crescimento repressivo da legislação acerca da AIDS e a decisão da Suprema Corte no caso *Bowers vs. Hardwick* anunciada em 1986 impactaram essa população em particular.

A respeito deste caso, Michael Hardwick (1954-1991) foi preso em 1986 por praticar sexo oral em outro homem dentro de sua própria casa. Anos antes, em 1982, um policial de Atlanta, Keith Torick, multou Hardwick por beber em público. O infrator não compareceu à corte e Torick obteve um mandado de prisão. Mesmo após pagar a fiança, o oficial apareceu três semanas depois na casa de Hardwick, munido de um novo mandado judicial – inválido –, com a intenção de prendê-lo. Flagrou o dono da casa praticando sexo oral consensual em outro adulto. A “lei da sodomia”, em vigor no estado da Georgia, criminalizava sexo oral e anal consentido em ambientes privados entre pessoas adultas – sem fazer distinção entre práticas homossexuais e heterossexuais. A lei sujeitava o infrator a uma pena de até 20 anos de prisão. Hardwick decidiu processar o Estado, desafiando a constitucionalidade da lei. Porém, por cinco votos contra quatro, perdeu o processo. Segundo um dos juízes da Suprema Corte, a Constituição não consideraria “um direito fundamental praticar sodomia homossexual”

Ao comparar sexo gay com “adultério, incesto e outros crimes sexuais” o tribunal negou a homossexuais o direito de praticar sexo consensual privado. A decisão despertou reações da comunidade. Protestos romperam em numerosas cidades pelos EUA, na medida em que a notícia se espalhava pelo país. Em Nova York, mais de seis mil manifestantes, enfrentando barricadas policiais, gritavam “*civil rights or civil war!*”, “direitos civis ou guerra civil!”. Lésbicas e gays faziam “resistência ativa”, “greve”, “protestos massivos”, “desrespeito às leis”, “retorno às ruas”. Gould (2001) salienta como o discurso emotivo da comunidade mudou após a decisão jurídica. A militância, antes dolorida pelo impacto do HIV, cresceu rapidamente. Uma nova agenda política ligava emoções – “indignação”, “raiva”, “medo” de morte e “dor” – ao ativismo militante. O “orgulho” foi novamente convocado.

Em 2015, o contexto era outro. Dessa vez, a decisão da Suprema Corte trouxe alento, felicidade e “amor”. Mais uma vez, não se trata de qualquer tipo de “amor”, mas um marcado por orientação sexual – LGBT. Um discurso sobre universalidade de afetos é simultaneamente pintado por uma bandeira do arco-íris que sinaliza que a arena será disputada pelos sentimentos daquelas e daqueles que foram – e são – socialmente marginalizadas e marginalizados. Nas palavras

do chefe do Comitê Nacional do partido Democrata, Debbie Wasseman-Schultz, “O amor é amor, e amor agora é lei”³⁹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – O “AMOR” NOS DISCURSOS

Emoções são mobilizadas de forma situacional nas gramáticas de agentes em ação coletiva como salienta Nancy Whittier (2001). Em seu estudo, a pesquisadora discute como sobreviventes de abuso infantil expressam diferentes emoções em acordo ao contexto no qual estão. Entre si, mobilizam emoções ambivalentes como raiva e orgulho, para ultrapassar a vitimização. Quando, por sua vez, estão reclamando por direitos e penas, costumam demonstrar dor, medo e vergonha de modo a legitimar suas reivindicações.

Nos dois casos estudados chamei a atenção para a disputa da categoria “amor”. O movimento “Existe amor em SP” empregou o termo como parte de uma campanha propositiva, com intenção explícita: primeiro, retirar Russomanno da disputa pela prefeitura e, depois, pautar o debate entre os candidatos no segundo turno. Já a hashtag #LoveWins configurou-se como uma campanha reativa: comemoração diante da decisão da Suprema Corte em ampliar direitos a uma parcela da população⁴⁰.

Presente em discursos oficiais – nas palavras de movimentos sociais, prefeitos, juízas e juízes e presidentes – o “amor” foi mobilizado como argumento de alta inteligibilidade e transcendência. Ele superaria oposições (partidárias, sexuais, ideológicas) apesar de ser – nos dois casos tratados – uma categoria marcada por gênero e sexualidade: no movimento “Existe amor em SP”, vinculado ao espectro feminino e flertando com uma estética LGBT; no #LoveWins, associado aos próprios direitos da população LGBT. A despeito dessas associações, o “amor” seria um argumento difícil de ser combatido, aparecendo, portanto, como um *instrumento discursivo* poderoso⁴¹. Reivindicá-lo sob essa chave é uma forma de grupos minoritários disputarem politicamente direitos e ascensão moral na arena social⁴².

Em uma passagem de seu livro, Luc Boltanski (2012 [1990]) sugere que o “amor”, tal qual a justiça, emerge como uma alternativa à violência. A justiça se dá pela comparação entre duas pessoas que estão em confronto e visam absorver a violência fazendo referência a uma equivalência universal – “todos são iguais perante a lei”. Já o “amor” adota um caminho “mais curto”: distancia-se das comparações e não se baseia em equivalências. A gramática emotiva produziria um convite à aproximação. Ao se empregar o termo “amor”, espera-se operar um procedimento que, nos termos de Boltanski, (2012 [1990]) “des-singulariza o caso”. Isso é, seria produzida uma condição fundamental para o “engrandecimento” da causa em questão, a fim de assegurar sua repercussão pública. Ao

39 Disponível em: <http://www.theguardian.com/us-news/2015/jun/26/obama-gay-marriage-speech-victory-for-america>, acesso em 23/07/15.

40 Michele Escoura chamou minha atenção para essa particularidade do teor das campanhas. Sou grato por sua leitura cuidadosa e rigorosa.

41 Sealing Cheng (2010) defende que discursos “amorosos” podem ser usados como *performances comunicativas* entre sujeitos. Em sua pesquisa, a autora discute como mulheres Filipinas que se prostituem usam discursos “amorosos” em suas relações mercantis com clientes. Para Cheng o “amor” serve, nessas circunstâncias, como um idioma para comunicação que contém valores sobre o sujeito, sua intimidade e a família em processos de modernização e globalização. Neste texto, realizo um deslocamento da noção usada por Cheng para um outro contexto. Noto como o termo “amor” pode circular como *instrumento comunicativo* em esferas não apenas econômicas, mas também políticas.

42 Encontramos em outras ocasiões retóricas emotivas mobilizadas para aproximar sujeitos em torno de causas. Leite (2004) sinaliza como o grito “Basta!” produzia um efeito homogeneizante, igualando sujeitos os mais diversos na expressão da dor, na recusa à violência e na renúncia à vingança. O lema incluía e conectava: “a manifestação podia transcorrer sem ser propriamente contra nada, nem ninguém, mas a favor daquilo por que todos os participantes (como também os cariocas e/ou os brasileiros que individualmente compartilhavam sentimentos e valores contrários à violência) ansiariam: a paz” (Leite, 2004: 153).

trazer os sentimentos como argumento na disputa política, esses discursos mobilizariam “uma esfera de valores considerados acima de qualquer suspeita” (Barreira, 2001: 106).

Sob esse ângulo, nas duas ocasiões discutidas uma série de deslizamentos semânticos e negociações da categoria “amor” foram operadas. Em “Amor sim, Russomanno não”, o termo realizou dupla operação. De um lado, driblou a necessidade de um posicionamento definitivo dos sujeitos entre partidos políticos. De outro, produziu uma diferença quase incontornável – votar em Russomanno seria votar contra o “amor”. O deslocamento é radical – em nome de uma eleição se opõe uma candidatura a uma emoção. Outras comparações poderiam ter sido feitas, como chamar o postulante de “irresponsável”, “mau-político” e afins, mas talvez não tivessem um resultado simbólico tão eficaz. Já em #LoveWins, a linguagem do “amor” produziu um efeito de neutralização das desigualdades – todas as pessoas “amam”, portanto, merecem direitos iguais. O deslizamento é extensivo: a intensão é ampliar direitos – e afetos – para mais pessoas. A emoção teria conferido a capacidade para obter a “justiça” do sistema judiciário⁴³.

A palavra é a mesma, os significados e efeitos são diversos. Conforme Giovanni, “práticas organizativas, comunicativas e táticas de um movimento não apenas representam conflitos sociais, mas criam formas da experiência mesma desses conflitos” (2015: 18). Nesse sentido, as ações coletivas aqui descritas criaram formas de experiência e alteraram os limites do que era visível e dizível. Mobilizações políticas confeccionam emoções em sujeitos, tal como emoções produzem ações políticas. Uma análise atenta para essas gramáticas contribui para ver como, de um lado, emoções informam campos de disputa e, de outro, conflitos também alteram horizontes emotivos. Atentar para esse trânsito confere, a meu ver, um rico material para o debate.

43 Agradeço à Profa. Dra. Maria Claudia Coelho pela sugestão de análise.

Bernardo Fonseca Machado é estudante de doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo. Entre 2015 e 2016 foi *Visiting Student Research Collaborator* na Universidade de Princeton. É também membro dos grupos de pesquisa Etnohistória (USP) e do Núcleo dos Marcadores Sociais da Diferença (USP).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila
1986 *Veiled Sentiments*. Londres: University of California Press.

ABU-LUGHOD, Lila e LUTZ, Catherine (orgs.)

1990 *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.

AHMED, Sara

2004 *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh, Endinburgh University Press Ltd.

ALEGRIA, Paula

2016 *Sexualidade, política e juventude: uma etnografia das configurações de experimentação da sexualidade e do movimento estudantil entre alunos de uma escola pública*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado em Ciências Sociais, PUC-Rio – Capes.

ANDRADE, Lucas de Toledo

2016 *Vanguarda antropofágica e iluminação profana: possíveis “roteiros” para a leitura da produção de Criolo*. Londrina, dissertação de mestrado em Letras (Estudos Literários), Universidade de Londrina.

BARREIRA, Irllys Alencar

2001 “Política, memória e espaço público: a via dos sentimentos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 46.

2014 “Ação direta e simbologia das ‘jornadas de junho’: notas para uma sociologia das manifestações”. *Contemporânea*, v. 4, n. 1: 145-164.

BOLTANSKI, Luc

2012 [1990] *Love and Justice as Competences: Three Essays on the Sociology of Action*. Cambridge, Polity Press.

CARRARA, Sérgio

2013 “Negociando fronteiras, negociando nas fronteiras: a antropologia e o processo de cidadanização da homossexualidade no Brasil”. Palestra no Museu Nacional.

CHENG, Sealing

2010 *On the Move for Love – Migrant Entertainers and the US Military in South Korea*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

COELHO, Maria Claudia

2006 “Emoções, gênero e violência: experiências e relatos de vitimização”.

Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, João Pessoa, v. 5, n. 13: 36-53.

2010 “Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das

emoções”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2: 265-285.

COLE, Jennifer e THOMAS, Lynn

2009 *Love in Africa*. Chicago, The University of Chicago Press.

CONSTABLE, Nicole

2009 “The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex and Reproductive

Labour”. *Annual Review of Anthropology*, (38): 49-64.

DEHESA, Rafael de la

2010 *Queering the Public Sphere in Mexico and Brazil – Sexual Rights Movements*

in Emerging Democracies. Durham e Londres, Duke University Press.

CRENSHAW, Kimberlé

2002 “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da

discriminação racial relativos ao gênero”. *Estudos Feministas*, (1): 171-189.

DURHAM, Eunice

2004 [1984] “Movimentos sociais: a construção da cidadania”

In THOMAZ, Omar Ribeiro (org.). *A dinâmica da cultura:*

ensaio de antropologia. São Paulo, Cosac Naify.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro

2015 “Feminismos web: linhas de ação e maneiras de atuação no debate

feminista contemporâneo”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 44.

FLAM, Helena e KING, Debra

2005 *Emotions and Social Movements*. Londres e Nova York, Routledge.

FRANÇA, Isadora Lins

2006 *Cercas e pontes. O movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo*.

São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

FRY, Peter

1995-1996 “O que a cinderela negra tem a dizer sobre política

‘racial’ no Brasil”. *Revista USP*, São Paulo, (28): 122-135.

GIOVANNI, Julia Ruiz

- 2015 “Artes de abrir espaço. Apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 2: 13-27.

GOHN, Maria da Glória

- 2013 “Sociedade civil no Brasil: movimentos sociais e ONGs”. *Meta: Avaliação*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 14.

GOODWIN, Jeff; JAPER, James; e POLLETTA, Francesca

- 2001 *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago, The University of Chicago Press.

GOULD, Deborah

- 2001 “Rock the Boat, Don’t Rock the Boat, Baby: Ambivalence and the Emergence of Militant AIDS Activism. In GOODWIN, Jeff; JASPER, James; e POLLETTA, Francesca (orgs.). *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago, The University of Chicago Press.

HOOKS, bell

- 2000 [1993] “Living to Love”. In PLOTT, M. e UMANSKY, Lauri (orgs.). *Making Sense of Women’s Lives: An Introduction to Women’s Studies*. Maryland, Rowman & Littlefield, pp. 231-236.

ILLOUZ, Eva

- 1997 *El consumo de la Utopía Romantica*. Oakland, California, University of California Press.

JOHNSON, Paul

- 2005 *Love, Heterosexuality and Society*. Londres, Routledge.

LEITE, Márcia Pereira e BIRMAN, Patrícia (orgs)

- 2004 *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

LEITE, Márcia Pereira

- 2004 “As mãos em movimento”. In LEITE, Márcia Pereira e BIRMAN, Patrícia (orgs.). *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

LIMA, Stephanie

- 2016 “*As bi, as gay, as trava, as sapatão tão tudo organizada pra fazer revolução!*” *Uma análise sócio-antropológica do Encontro Nacional Universitário da Diversidade Sexual (ENUDES)*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

LUTZ, Catherine A.

- 1988 *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory*. Chicago, The University of Chicago Press.

MACHADO, Bernardo Fonseca

- 2012 *Iluminando a cena: um estudo sobre o cenário teatral nas décadas de 1990 e 2000 em São Paulo*. São Paulo, dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

MARCUS, George

- 1995 “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*. N. 24: 95-117.

MESQUITA, André

- 2008 *Insurgências poéticas: arte ativista e ação coletiva (1990-2000)*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

MOHANTY, Chandra Talpade

- 1991 “Under Western Eyes”. In MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann; e TORRES, Lourdes (org.s). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 51-80, 1991.

REZENDE, Claudia Barcellos

- 2009 *Retratos do estrangeiro: identidade brasileira, subjetividade e emoção*. Rio de Janeiro, Editora FGV.

REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Claudia

- 2010 *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Editora FGV.

ROSALDO, Michelle Z.

- 1984 “Toward an Anthropology of Self and Feeling”. SHWEDER, Richard A. e LEVINE, Robert A. (orgs.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Nova York, Cambridge University Press.

RUBIN, Gayle

- 1993 “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality [1984]”. In ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle; e HALPERIN, David (orgs.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Nova York, Routledge.

SALAZAR, Tania Rodrigues

- 2012 “El amor en las ciencias sociales: cuatro visiones teóricas”. *Culturales*, v. VIII, n. 15.

SHWEDER, Richard A. e LEVINE, Robert A. (orgs.)

- 1984 *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Nova York, Cambridge University Press.

SOLOMON, Robert C.

- 1984 “Getting Angry: The Jamesian Theory of Emotion in Anthropology”. In SHWEDER, Richard A e LEVINE, Robert A. (orgs.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Nova York, Cambridge University Press.

TEPERMAN, Ricardo

- 2015 *Se liga no som – as transformações do Rap no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras – Claro Enigma.

VIANNA, Adriana e FARIAS, Juliana

- 2011 “A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional”. *Cadernos Pagu*, n. 37: 79-116.

WHITTIER, Nancy

- 2001 “Emotional Strategies: The Collective Reconstruction and Display of Oppositional Emotions in the Movement Against Child Sexual Abuse”. In GOODWIN, Jeff; JAPER, James; e POLLETTA, Francesca (orgs.). *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago, The University of Chicago Press.

Recebido em 31 de janeiro de 2017. Aceito em 13 de abril de 2018.

Povo onça, povo larva: animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco matses

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2018.152038](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152038)

Beatriz de Almeida Matos

🏠 Universidade Federal do Pará | Belém, PA, Brasil
✉ beamatos@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo trata de concepções e práticas matses relativas ao crescimento e constituição de pessoas, tomando-as como parte do que vem sendo definido pela etnologia amazônica como o processo da constituição do parentesco. Busco demonstrar como relações com sujeitos extrassociais – vegetais e animais – são fundamentais na constituição de pessoas matses, e como a partir delas se efetuam diferenciações internas ao próprio círculo de parentes próximos, inclusive de gênero. Assim, a constituição da pessoa matses, tanto masculina quanto feminina, se dá tanto na “consustancialização” com os seus parentes (*cunmatses*) como também com outros sujeitos. Esses dois movimentos produzem parentes, que diferem entre si. Como parte dessa apresentação da constituição da pessoa e parentesco matses proponho uma releitura do dualismo *bëdibo-macubo*. A variante matses do dualismo pano tem sido analisada na chave sociológica como expressa em metades patrilineares que representariam uma o interior, outra o exterior da sociedade; uma os valores do feminino, outra do masculino. Ela será aqui abordada em relação à produção do parentesco e à diferenciação entre parentes.

PALAVRAS-CHAVE

Parentesco
ameríndio,
constituição da
pessoa, gênero,
Pano.

JAGUAR PEOPLE, LARVA PEOPLE: ANIMALS AND PLANTS IN THE CONSTITUTION OF PERSONHOOD, GENDER DIFFERENTIATION, AND KINSHIP AMONG THE MATSES

ABSTRACT

This article approaches Matses notions and practices regarding the growth and constitution of persons, which, on their turn, play a part in what has been called the constitution of Amerindian kinship. I seek to show how relations established with extra-social subjects – plants and animals – are also part of the production of Matses kinship and personhood, and how this process differentiates the circle of close kin internally, including in terms of gender. Thus, the constitution of the Matses person, both male and female, is achieved through “consubstantialization” with both kin and other subjects. The Matses variant of Pano dualism has been generally approached from a sociological perspective, expressed in patrilineal halves representing the inside and the outside of society; female and male values. I propose to recast the *bédibo-macubo* Matses dualism in terms of kinship production and kin differentiation.

KEYWORDS

Amerindian Kinship, Person, Gender, Pano

Neste artigo abordarei concepções e práticas matses a respeito da constituição e crescimento das pessoas, considerando-os como parte do que vem sendo definido como “constituição do parentesco ameríndio” (Viveiros de Castro, 2002, 2015; Coelho de Souza, 2004)¹.

Os Matses são um povo de língua pano do ramo setentrional ou mayoruna (Fleck, 2013) e habitam a bacia do rio Javari, fronteira do Brasil com o Peru. A terminologia de parentesco matses e dos demais Pano Setentrionais² é uma variante do “dravidiano amazônico” (Viveiros de Castro, 1993) caracterizada por uma “inflexão kariara” (Erikson, 1996) dada pelo sistema onomástico que respeita um princípio de alternância de gerações e pelo fato de que os termos de afinidade permanecem para além das gerações centrais³.

Tratarei aqui justamente da persistência da afinidade, mesmo onde, segundo as definições do dravidiano amazônico, os valores da consanguinidade deveriam prevalecer (no círculo de parentes próximos, no grupo local). Mas o foco aqui não é no sistema terminológico e sim nas concepções matses a respeito do que é ou não “parente”, e de como se faz um parente. Procurarei mostrar como a constituição da pessoa matses se dá tanto na “consustancialização”⁴ com seus parentes como com outros sujeitos – diríamos “vegetais” e “animais”, os Matses diriam talvez “doces” e “amargos”. Ela é resultado não apenas da redução da alteridade, mas também envolve microprocessos de alteração. Não é possível constituir “pessoas verdadeiras” sem procedimentos que visam a aquisição de potências extrassociais e, ao mesmo tempo, efetuam diferenciações entre pessoas matses de um mesmo grupo de parentesco, inclusive de gênero.

No que tange a diferenciação de gênero veremos que, nas várias escalas da

1 Coelho de Souza, que realizou um dos estudos mais aprofundados a respeito do parentesco entre povos ameríndios, especialmente entre os povos de línguas jê, assim formulou: “(...) [A] humanidade, tanto como o parentesco, é objeto de um processo de fabricação que incide sobre o corpo. O que vemos como atributos culturais definidores de identidades coletivas específicas constitui, para os índios, um conjunto de aptitudes e afecções a serem deliberada e ativamente desenvolvidas no bojo daquilo que os antropólogos chamam “construção da pessoa” e que, envolvendo a criação e transformação de relações determinadas entre pessoas, se confunde com o próprio processo do parentesco” (Coelho de Souza, 2004: 27).

2 Matses, Matis, Kulina Pano, Korubo e possivelmente outros povos em isolamento voluntário.

3 Melatti (1977) e Kensinger (1995) atentaram para a

constituição da pessoa e do parentesco matses, ela se dá por relações de intensidade, e assim a diferença de gênero nesse contexto não se configura como uma dualidade entre termos excludentes. Ao longo do texto descreverei algumas destas ações-relações que constituem pessoas masculinas e femininas matses: aquelas determinadas pelo uso de plantas medicinais (*neste*) e de substâncias amargas, pelo aprendizado dos saberes femininos e masculinos, pelo *tëbo* de cada pessoa.

Antes uma pequena nota sobre o que seriam os *tëbo*. Os Matses se dividem entre os *bëdibo* (“povo onça”) e *macubo* (“povo larva”), os chamados *tëbo*. Segmentaridades em princípio internas aos grupos pano, tais como os *tëbo*, são muitas vezes descritas na literatura em uma chave sociológica, como “metades” (nesse caso, patrilineares) que representariam uma o interior, outra o exterior da sociedade; uma os valores do feminino, outra do masculino; uma a predação, outra a fermentação. Tal interpretação pressupõe relações metafóricas entre as segmentaridades, enquanto grupos sociais, com aquilo que está na natureza e que elas representariam. Isso nos remete imediatamente às classificações totêmicas tal como definidas por Lévi-Strauss (1975). Mas para abordar as relações *tëbo* de forma mais coerente com o que aprendi sobre isso em minhas vivências de campo e conversas com os interlocutores matses, é necessária uma releitura do dualismo matses (e pano). Proponho considerarmos as relações que definem o pertencimento a tais segmentaridades como parte dos processos de constituição das pessoas e, portanto, da constituição do parentesco. Mais adiante trago detalhes a respeito das relações *tëbo*, e espero demonstrar a pertinência dessa proposta. Mas vejamos agora alguns dos processos de constituição das pessoas masculinas e femininas matses que envolvem relações de consubstancialização e aprendizagem, tanto com parentes como com as potências extrassociais veiculadas pelos *neste* e substâncias amargas.

OS NESTE E O APRENDIZADO ENTRE PARENTES

Mesmo ainda no ventre da mãe, a criança matses em formação pode receber influências e afecções de “espíritos” ou “dúpos” (*mayan*)⁵ de animais que ameacem determinar traços de sua corporalidade, personalidade e caráter. Os *mayan* de certos animais consumidos pelos parentes são especialmente perigosos, por isso, a mãe, o pai e parentes próximos devem se abster de consumir a carne destes animais para evitar que eles imprimam suas características à criança que está sendo gestada. Depois que nasce a criança, os *mayan* de animais caçados continuam ameaçando sua saúde. Sempre há a possibilidade que o *mayan* de um animal morto por um matses, seja para consumo ou não, “se vingue”⁶, fazendo mal a quem o matou ou comeu sua carne, ou aos seus parentes mais frágeis (especialmente crianças ou doentes). Animais de grande porte como o jaguar e

aproximação possível dos sistemas terminológicos de parentesco pano com o sistema *karia*. Ver Eriskon (1993) sobre a “inflexão *karia*” na terminologia *mat*. Para esse autor, a onomástica *mat* seria o “último bastião” onde o sistema social preservaria um contorno *karia* (Eriskon, 1996: 163).

4 Tal “consustancialização” implica outro sentido de substância, como afirmou Vilaça: “At issue (...) is another type of substance, irreducible to bodily fluids circulating between people. This ‘substance’ contains not just memory and affect, but above all agency” (Vilaça: 2002: 352).

5 Para o tratamento mais aprofundado do conceito de *mayan*, traduzido pelos próprios matses para o português como “espírito”, “alma”, ver Matos (2014).

6 Quando falam sobre essa ação de ataque dos *mayan* de animais caçados às pessoas, os Matses utilizam o verbo *cuid*, que significa “vingar-se”, ou “dar em troca”.

a sucuri têm os *mayan* mais perigosos, e os pais de uma criança recém-nascida evitam até mesmo o contato visual com esses grandes predadores.

Para que os pais e parentes próximos possam voltar a consumir a carne dos animais que apresentam perigo, o bebê recebe nos seus primeiros meses de vida banhos especiais preparados com plantas medicinais chamadas *neste*, “coisa para banhar”⁷. Quase todos os homens e mulheres matses mais velhos conhecem uma grande quantidade de *neste* para prevenção e cura de doenças causadas por animais. Cada planta *neste* está ligada a um animal específico, muitos têm a forma associada a alguma parte do corpo do animal (por exemplo, o *neste* da anta tem folhas cuja forma é semelhante à das patas da anta).

Os *neste* correspondentes a cada tipo de animal são aplicados na criança gradativamente, dos que previnem as doenças dos animais menos perigosos, aos que previnem doenças dos animais mais ofensivos. Assim, na medida em que ela cresce e nela são aplicados os *neste*, as carnes dos animais são reintroduzidas na dieta de seus familiares e introduzidas na dieta da própria criança. Segundo os Matses, ser banhada com a planta *neste* de cada animal faz com que ela tenha resistência ao *mayan* desse animal, como se fosse exposta a uma forma atenuada da agência patogênica do espírito. Por isso, eles gostam de comparar os *neste* às vacinas aplicadas nas crianças pelos agentes de saúde do governo.

Além desses *neste* preventivos e/ou terapêuticos, há uma série de outros *neste* que não visam evitar ou combater a influência do *mayan* animal, mas antes incutir na pessoa em formação características identificadas com certos animais. Assim, por exemplo, se os pais querem que ela seja extrovertida, ativa, agitada, aplicam o *neste* do jacu; se querem que não seja preguiçosa, o *neste* da arara. Há *neste* para que a criança seja menos agitada, aprenda rápido a falar, tenha força nas pernas, entre muitos outros. Esses vegetais vetores das afecções que são características de certos animais são aplicados no corpo da criança para que ela adquira traços que irão diferenciá-la dos demais matses. Alguns desses *neste* devem ser aplicados de forma diferenciada para meninos ou meninas, pois esperam-se alguns comportamentos de mulheres e outros de homens.⁸

Esses vegetais, portanto, transmitem afecções de animais para pessoas ao serem aplicados em seus corpos, ou protegem contra o *mayan* animal indesejado e vingativo. Há, portanto, uma ligação de cada *neste* com um animal específico, que pressupõe uma certa analogia entre o *mayan* animal e o *mayan* planta, sendo a semelhança aparente de alguma parte da planta com alguma parte do animal um índice dessa analogia. Aqui utilizo o conceito de analogia tal como foi cunhado por Wagner, ao propor uma concepção de “parentesco analógico” (1977) que por sua vez nos ajuda a compreender a concepção de parentesco com a qual estamos lidando aqui. Segundo o autor, o parentesco daribi – a partir do qual constrói seu modelo de “parentesco analógico” – se dá na realização pela

7 Nes–banhar; _te– nominalizador, instrumento.

8 Para alguns exemplos de *neste* “formadores”, ver Matos (2014: 73).

ação humana da diferenciação de categorias relacionais a partir de um “fluxo de relacionalidade analógica”, que é dado. Wagner contrapõe sua abordagem “analógica” da tradicional, “homológica”, que toma o parentesco como a classificação ou a relação sociopolítica construída sobre um conjunto de parentes genealogicamente diferenciados (“genealogical grid”). Ele realiza, portanto, uma inversão no jogo do dado x construído como se apresenta nas análises tradicionais do parentesco: se tradicionalmente as relações de parentesco são tratadas como construídas sobre a diferença genealógica naturalmente dada, no modelo de parentesco analógico o que está dado é o fluxo de relações (“flow of analogical relatedness”), e seria então a constituição do parentesco a diferenciação de categorias e pessoas através da performance humana. Assim, a abordagem analógica “não incorpora o contraste entre simbolização ‘mental’ e fato ‘físico’” (Wagner, 1977: 626. Minha tradução.)⁹.

Viveiros de Castro elabora uma concepção de parentesco ameríndio que tem ressonâncias com o modelo analógico de Wagner, definindo-o como um processo de constituição do grupo de parentesco através da diferenciação – que se dá no corpo, lugar e instrumento de tal diferenciação – a partir do que chama de um “fundo de socialidade virtual” (Viveiros de Castro, 2002: 419). Esse fundo de socialidade virtual é expresso na mitologia indígena quando descreve o estado pré-cosmológico, regido pela metamorfose, onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Os mitos narram justamente os desdobramentos desse estado pré-cosmológico ao atual, onde os seres se diferenciam em espécies e corpos distintos, enquanto guardam em seus espíritos a virtualidade da indistinção. No contexto ameríndio o “fluxo de relacionalidade analógica” ou esse “fundo de socialidade virtual” não inclui apenas os ancestrais ou demiurgos, mas também, como sabemos pelos mitos, aqueles seres que se transformarão em animais, plantas e os mais diversos viventes que na constituição do cosmos se diferenciaram enquanto tal.¹⁰

Assim, plantas e animais, tal como as diversas espécies e povos distintos, guardam em seus “espíritos” essa analogia pré-cósmica, e é ela que permite que determinado *neste* incida sobre o espírito de determinado animal. A aplicação dos *neste* que visam incutir na criança características dos animais pode ser entendida como uma ação que reforça a analogia entre o *mayan* da criança e o *mayan* da planta, e as afecções transmitidas através dos espíritos das plantas *neste* passam a compor a pessoa matses em formação, e a particulariza e diferencia em relação aos demais *matses*.

CRESCER HOMEM, CRESCER MULHER

Como dito acima, os *neste* que visam prevenir os danos causados pelos espíritos

9 “Kin relationships are not separated as a rigid ‘cultural’ response to a set paradigm of ‘natural’ contingency but rather emerge as an integral part of a wholly symbolic conceptualization of things. (...) We begin, not with a grid, but with a conceptual world” (Wagner, 1977: 627).

10 Nas palavras do autor: “The soul is the universal condition against which humans must work in order to produce both their own species identity and their various intraspecific kinship identities. A person’s body indexes her constitutive relation to bodies similar to hers and different from other kinds of bodies, while her soul is a token of the ultimate commonality of all beings, human and non-human alike: the primal analogical flow of relatedness (Wagner, 1977a) is a flow of spirit. That means that the body must be produced *out* of the soul but also *against* it, and this is what Amazonian kinship is ‘all about’: becoming a human body through the differential bodily engagement of and/or with other bodies, human as well as non-human. Needless to say, such a process is neither performable nor describable by the ‘genealogical method’” (Viveiros de Castro, 2015: 145).

animais são praticamente os mesmos para os bebês de ambos os sexos, enquanto a aplicação de algumas plantas que são destinadas a incutir nas crianças características específicas de certas espécies animais difere de acordo com o gênero. Mulheres e homens terão traços da personalidade e corporalidade acentuados de forma distinta, e aí começam as diferenças na criação de meninos e meninas. As atividades que meninos e meninas aprendem a desempenhar também vão se diferenciando cada vez mais na medida em que crescem. O aprendizado do trabalho masculino e feminino é uma das principais formas que se efetivam as relações de parentesco, e é parte fundamental da constituição das pessoas matses.

As crianças pequenas acompanham seus pais ou irmãos mais velhos nas atividades cotidianas, independentemente do sexo, e assim contribuem no trabalho coletivo, dentro do que conseguem realizar. Em torno de seis ou sete anos de idade as meninas começam a ser cobradas mais duramente no que diz respeito às tarefas domésticas. Buscar água, ajudar a mãe a colher os produtos na roça, tratar as carnes caçadas (lavar, despelar, cortar, etc.), cozinhar, servir a comida, lavar roupas (incluindo as roupas do pai, tios, irmãos homens) e utensílios de cozinha, limpar a casa, entre outras, passam a ser atividades cotidianas das meninas a partir dessa idade. Os meninos nessa faixa etária começam a aprimorar-se nas artes da caça. Eles aprendem a fazer seus pequenos arcos e flechas, e passam quase todo o dia buscando animais nos arredores da aldeia para caçar. Pescar também é uma atividade muito comum dos meninos dessa idade, que andam juntos todo o tempo. Eles têm autonomia para brincar, caçar e pescar com seus companheiros de mesmo tamanho.

Um pouco mais velhas, as meninas começam a aprender a tecer (*daëdca*). Redes, testeiças, pulseiras e tornozeleiras, faixas para carregar crianças de colo, redes de pesca e bolsas, de algodão e tucum, são os tecidos mais usados e que toda mulher deve saber fazer. A tecelagem é a atividade que preenche o tempo livre das mulheres, é um momento de descanso e distração, uma atividade feminina bem marcada como um tempo livre das demandas masculinas e dos filhos.

A culinária é também um trabalho constitutivo da pessoa feminina matses. As meninas começam a ajudar a mãe e parentes mais velhas nas tarefas de cozinha desde muito cedo. O mingau de banana (*mani siacaid*) é o alimento cotidiano mais comum e relativamente simples de ser preparado. Toda casa deve ter sempre pronto o mingau de banana, tanto para acompanhar as refeições de carnes ou peixes, como para ser tomado ao longo do dia, matando a fome e a sede quando não há caça ou quando outros trabalhos estão em andamento.

Outro tipo de bebida que todas as mulheres devem saber fazer, mas cuja preparação é muito mais elaborada e cercada de cuidados, é o mingau de milho. O milho (*piacbo*) é o produto da roça que exige dos Matses mais restrições rituais,

desde a plantação até o preparo dos alimentos que dele derivam. Os homens evitam a manipulação da massa crua do mingau de milho, ou mesmo estarem próximos das mulheres quando elas o preparam. O próprio mingau é feito com milhos secos e duros, evitando-se o consumo do milho verde por parte dos homens. O milho verde, alimento “doce” (*bata*) por excelência, afeta duramente a potência predadora masculina, tornando-os inaptos para caçar.

Quando crescem, as mulheres matses acompanham seus maridos em algumas expedições de caça. Elas não atiram com espingarda nem com arco e flecha, mas eventualmente golpeiam as presas com um pau. A participação das mulheres na caça não impede que entre os Matses existam vários tabus relativos aos fluidos e cheiros femininos por estes atrapalharem a qualidade predadora dos homens, algo muito comum em todos os povos amazônicos¹¹. Os caçadores devem evitar relações sexuais para não terem má sorte na caça, o que se dá pela diminuição de sua potência predadora, algo que, como veremos abaixo, é adquirido através de rituais envolvendo fluidos animais e vegetais amargos. Assim, de maneira geral, as substâncias-afecções doces (*bata*) com as quais lidam as mulheres enfraquecem os efeitos das substâncias-afecções amargas (*muca*) que favorecem a potência predadora dos caçadores¹².

Para tornarem-se completos, além de aprender a desempenhar bem as atividades masculinas, os homens precisam realizar um trabalho de crescimento e fortalecimento do corpo ao longo da vida que é propiciado pela aplicação destas substâncias que veiculam algum tipo de força ou potência predadora¹³. Tal trabalho sobre o corpo compõe-se de rituais cotidianos de fortalecê-lo e amadurecê-lo, o que no pensamento nativo é também um processo de torná-lo amargo (*muca*) e duro (*tsasi*).

Não sendo mais realizado hoje em dia, a “visita dos espíritos cantores” era o mais importante ritual coletivo que visava essa transformação dos corpos masculinos. Ele propiciava o amadurecimento dos rapazes através da convivência temporária com afins-espíritos, que aplicavam em seus cunhados-matses todo tipo de substâncias amargas. Como mostrei em outro trabalho, receber a visita dos espíritos propiciava o crescimento de homens e mulheres, mas enquanto a interação delas com os espíritos era sempre mediada (pelos cantos com “palavras torcidas” e pelas máscaras), a dos homens se dava de forma não mediada, o que produzia e atualizava importantes diferenças entre os gêneros (Matos, 2014).

Atualmente, a mais comum e cotidiana das práticas de preparação do corpo masculino é o uso do tabaco (*nënë*). O tabaco é a instanciação do amargor por excelência, e, portanto, a principal substância xamânica. O rapé de tabaco é usado pelos homens diariamente, ao anoitecer e durante os trabalhos mais pesados, como a derrubada das árvores para a feitura da roça. Os homens matses entendem que receber o rapé dos homens mais velhos é algo que lhes transmite

11 Para um aprofundamento dos temas da incidência do sangue menstrual sobre as práticas xamânicas, dos perigos do sangue pós-parto e menstrual para as atividades masculinas, e sobre a agência transformadora do sangue na Amazônia, remeto o leitor ao trabalho de Luisa Elvira Belaunde (2001, 2006, entre outros).

12 Toda a etnologia pano tem discutido a dualidade “doce x amargo”, e a importância do amargor enquanto conceito xamânico. Aqui não há espaço para retomar as várias interpretações dessa dualidade pan-pano, e tampouco a comparação com a variante matses. Para tal comparação remeto o leitor à minha tese de doutorado (Matos, 2014), e para as concepções sobre o doce e o amargo e a relação do amargor com o xamanismo entre demais povos pano, indico a leitura de Coffaci de Lima (2000), Calávia-Saez et al. (2003), Lagrou (2004), Déléage (2006), Pérez-Gil (2006).

13 Devemos ter em mente que a aplicação de substâncias amargas no corpo é um procedimento que tem sua eficácia pelo fato de que tais substâncias são aquilo que é dado a ver aos humanos de certas agências que são muito mais que isso. São veículos de agência que podem fazer mal ou matar, ou podem ser usados de forma controlada, produzindo uma alteração não radical. Tudo depende da intenção de quem os “manipula” (Matos, 2014). O “veneno” da formiga está para um matses como uma flecha matses está para uma onça: ambos são atributos de um sujeito que irá exercer uma influência sobre outro.

força e saúde, propicia um bom sono e faz com que escutem melhor o que os mais velhos têm a dizer.

Há ainda um conjunto grande de práticas especialmente voltadas para aprimorar a performance na caça. As mais comuns são a aplicação das picadas da formiga *shēdē* “tucandeira” na pele, as aplicações de urtiga, escoriações com ferrão de escorpião, aplicações do veneno do sapo *daucaid*.¹⁴ Em todos esses rituais de fortalecimento masculino são o amargor (*muca*) e a força (*paē*) dessas substâncias que denotam sua eficácia como transformadoras do corpo. *Muca* é para os Matses, assim como para os outros grupos pano, não apenas a sensação provocada no paladar, mas a qualidade xamânica de determinado agente. *Paē* designa tanto o poder como a força de um agente, a embriaguez que causa no corpo, e também a dor. Diz-se por exemplo de um determinado rapé que está forte e que provoca muito ardor no nariz, que ele é—está *paēmbo*.

Os efeitos e afecções advindos do amargor se opõem àqueles veiculados pelos alimentos “doces” (*bata*). Os alimentos doces, tanto cultivados na roça, como silvestres (várias frutas que se colhe na mata) devem ser evitados pelos homens quando procuram fortalecer o corpo com as afecções amargas, especialmente o milho verde. Mas os alimentos *bata* — que incluem a banana, a macaxeira entre outros — são essenciais no crescimento dos corpos femininos e masculinos. Amargor e doçura são, assim, princípios contraditórios, mas que se complementam nas concepções e práticas matses de produção e diferenciação das pessoas. Vemos que não só os alimentos, mas os anti-alimentos (as substâncias *muca* vegetais e animais, basicamente toxinas e venenos) “formam” as pessoas e as fazem crescer.

Apesar de estarem em contato cotidiano com muitas substâncias doces, como as bebidas fermentadas, as mulheres também recebem suas doses de substâncias amargas, embora em quantidade e intensidade menores do que os homens. Por exemplo, as mulheres mais velhas usam o rapé, mas pela via oral e não aspiram como os homens; o veneno de sapo é também aplicado nas mulheres, mas se nos homens ele é aplicado em muitos pontos ao longo dos braços e peito, as mulheres recebem suas doses em poucos pontos, no ventre e nas canelas. Isso mostra como o peito e membros e braços dos homens são o *locus* desse conhecimento da caça e da potência predadora, enquanto para as mulheres o veneno contra a preguiça e a indisposição para trabalhar se aplica no ventre, e tal prática é claramente associada ao trabalho de gestação, e nas canelas, para dar força para carregar tudo que uma mulher matses carrega (produtos da roça, crianças, etc.).

SINAN, O CONHECIMENTO “ENCORPORADO”

Todas essas substâncias amargas (*muca*) e fortes (*paē*) são vetores de *sinan* (chamado também *cuesa*, substantivo que deriva do verbo *cues* = “bater”, “matar”).

14 *Daucaid*—“do qual se retira veneno—*dau*”, também chamado *acate*, “que pica, perfura” ou *campuc*, sendo esse último considerado pelos Matses um nome arcaico.

Quando um homem mais velho aplica veneno de sapo, ou quando sopra rapé no nariz de um mais jovem, ele transmite seu *sinan* para esse último. Essa transferência do *sinan* é descrita como *sinan mene* “dar/entregar o *sinan*”, em expressões como *cun sinan menenu*, “irei dar-te meu *sinan*”. O *sinan* também pode ser entendido como um “conhecimento” no sentido de um saber-fazer apre(e)ndido, acumulado e transmitido. Tudo que se aprende com os parentes mais velhos faz parte do *sinan* de uma pessoa, o saber-fazer todos os trabalhos que constituem mulheres e homens “de verdade”. Mulheres cheias de *sinan* são aquelas que cuidam bem de suas casas e roças, sabem tecer e cozinhar bem. Homens com *sinan* são grandes caçadores, construtores, trabalhadores, etc. É ainda um conceito que abrange a agência predadora que os Matses (especialmente os homens) adquirem e fortalecem ao longo da vida, com a experiência da caça e guerra, e com os rituais de substâncias amargas. Trata-se, portanto, de um conhecimento acoplado, que irá compor o corpo, ao mesmo tempo que pode ser transicionado.

Se por um lado o *sinan* é adquirido na relação de aprendizado com os parentes mais velhos, especialmente na época da vida em que os homens e mulheres são jovens ou crianças, por outro, ele resulta de contatos diretos com agências extrassociais. Esse conceito de conhecimento advindo de procedimentos que envolvem o uso de substâncias de poder e relações de aprendizagem de ofícios específicos para cada gênero (ao mesmo tempo que é constitutivo dessas relações) tem ressonâncias com o conceito kaxinawa que McCallum (1996), a partir de Kensinger (1995), denominou *body knowledge*. No entanto, há uma diferença importante entre a noção de pessoa composta através dos conhecimentos “encorporados” proposta por McCallum e a que procuro aqui desenvolver em relação aos Matses. McCallum entende que o corpo kaxinawa é produzido a partir de elementos externos que precisam ser transformados pela agência propriamente humana (ou seja, dos parentes, “humanos verdadeiros”, *huni kuin*) e que é constitutiva das relações sociais propriamente humanas. O conhecimento advindo de agências externas é transformado em relações de parentesco através de ações de alimentação, cuidado e transmissão que se dão entre os parentes para produzir um corpo propriamente humano, constituído por relações sociais características dos humanos “de verdade” (*huni kuin*). A expressão desse conhecimento incorporado se dá na forma de ações sociais moralmente valorizadas e que definem o “corpo” kaxinawa como um “corpo que sabe”, que age da forma adequada aos preceitos morais que definem a socialidade kaxinawa.

Quando pensada não mais na escala da constituição do corpo e da pessoa, mas na escala da constituição coletiva do parentesco, McCallum propõe que a transformação do “exterior” em “interior”, ou a produção da socialidade propriamente kaxinawa, se daria por meio de ações “genderizadas”: o trabalho ou agência feminina se dá no espaço doméstico e nas roças, transformando o produto

da agência masculina – voltada para a relação com a alteridade – em “pessoas, alimento e coisas verdadeiras”, *huni kuin*:

Men develop the social skills to deal with dangerous beings of the “outside” – the forest, the supernatural, and the city – in order to be productive. (...) Women’s agency, on the other hand, is practiced in gardens and houses, where danger is muted and courage a secondary skill. (...) Women’s transactions with outsiders are mediated on the whole by their male kin and husbands. Women transform the products of men’s activities in the outside into properly Cashinahua persons, food and things. Their activities, in interaction with men’s, constitute the “inside” of Cashinahua social life (McCallum, 1999: 447).

Podemos dizer que os rituais de aquisição de *sinan* com a aplicação de substâncias amargas são atos que produzem corpos e pessoas matses (propriamente humanas) através da manipulação controlada de agências/substâncias extrasociais, tal como afirma McCallum a respeito dos Kaxinawa. Mas para elaborarmos um conceito de “conhecimento encorporado” a partir das concepções matses temos que dar a devida ênfase à potência alteradora dessas agências externas que fazem parte da constituição do corpo e da pessoa. A alteração propiciada por esses rituais impulsiona o crescimento e a diferenciação do homem e da mulher, até mesmo de seus próprios parentes. Quando ainda crianças ou adolescentes, os Matses recebem as aplicações dos *neste* e substâncias amargas de seus pais, mães, tias paternas, tios maternos, avós, enfim, parentes mais velhos. E esses momentos são produtores de parentesco, pois tais pessoas compostas assim por seus parentes mais velhos são tornadas, justamente nessa “composição”, parentes daqueles que realizam tais aplicações. Na medida em que se tornam adultos, os homens (e com menos intensidade as mulheres) são eles mesmos os “aplicadores”, tanto em si como de seus parentes mais jovens. A composição e crescimento do que estamos aqui denominando “corpo matses” são realizados com tais potências externas, que, como tal, atualizam conexões com outros sujeitos que estão fora do âmbito dos “parentes” ou “gente de verdade”. Esse duplo movimento, do aparentamento com parentes, e do aparentamento (consubstancialização) com outros, sujeitos extrassociais, fazem parte da constituição da pessoa matses tal como deve ser, seja homem ou mulher: forte, disposta ao trabalho, corajosa, independente e autônoma. Assim, as pessoas matses se constituem nessa dialética sem síntese, diferenciando-se não apenas de outros seres de outras sociedades, mas também entre si e internamente a si mesmos. A alteração é o que se busca para que haja crescimento ou fortalecimento e se tal alteração precisa ser controlada ou mediada para que não seja destrutiva, ela não é anulada para a produção da identidade. Não há esfera

“doméstica” ou de “convivialidade” que seja livre da alteridade – ou da potencial alteração – nem mesmo para as mulheres. Assim, a socialidade matses parece ser constituída nesse limiar em todas as escalas: um jogo de se “consustancializar” com os outros para crescer, ao mesmo tempo que com os próprios parentes, para não se tornar outro (como em processos de morte, adoecimento, etc).

Para além dos rituais que envolvem a aplicação dos *nesté* e das substâncias amargas, os Matses também são marcados por relações com animais e vegetais dos quais se dizem “parentes”, aqueles do seu *tēbo*. Vejamos agora como se dão as relações *tēbo* que introduzem outras variações na corporalidade e composição das pessoas matses.

OS TĒBO

Os Matses entendem que a concepção da criança na barriga da mãe é um processo que leva todo o tempo da gestação, e o pai da criança contribui gradativamente na formação do seu filho fazendo sexo com a gestante. É forte a tendência dos Matses de atribuírem a formação corpórea da criança mais ao pai que à mãe, embora não haja consenso sobre isso. Quando a futura mãe mantém relações com mais de um homem durante a gravidez, entende-se que a criança tem mais de um pai “formador”. No que diz respeito ao papel do pai na formação da criança, é bem claro para os Matses que pelo menos um traço do(s) pai(s) formador(es) é transmitido para o filho ou filha, trata-se de suas relações *tēbo*.

Se a criança foi formada desde sua gestação por homens *macubo*, ela será *macubo*, se for formada por homens *bēdibo* será *bēdibo*. Os *macubo* são o “povo larva” (*macu* – “larva”, *_bo* – coletivizador, “povo”), também chamados *aiabo* (*aia* – termo “antigo” para queixada) ou *shēctenamēbo* (*shēctenamē* – termo mais usado atualmente para queixada). Os *bēdibo* “povo onça”, também são chamados *tsasi-bo* (*tsasi* – duro) ou *senadbo* (*senad* – veado).¹⁵

Os *tēbo* matses foram por vezes definidos como metades exogâmicas patrilineares (Erikson, 1996; Romanoff, 1984), no entanto, não podemos afirmar que os *tēbo* de fato fundamentam os cálculos matrimoniais. O que se tem é uma clara preferência do casamento entre primos cruzados, e sendo os *tēbo* transmitidos do pai para os filhos, na prática os casamentos acabam sendo em sua maioria entre membros de *tēbo* diferentes, mas não há nenhuma interdição explícita de que um homem ou uma mulher case com alguém de seu *tēbo*¹⁶. Antes, os *tēbo* podem ser entendidos como um conjunto de relações com seres extrassociais (não humanos “de verdade”) transmitidas pela substância paterna. Podemos dizer que desde a formação no ventre da mãe a pessoa já herda uma potencialidade de relações privilegiadas com determinadas plantas e animais, de acordo com seu *tēbo*, e na medida em que cresce e efetua tais relações, aprofunda uma consubs-

15 É importante ressaltar que apesar da maioria dos meus interlocutores matses insistir que há apenas dois *tēbo*, que claramente dividem os diversos animais em dois conjuntos de características que trataremos a seguir, alguns afirmam que há ainda um terceiro, o *nēishamēbo*, que seria o *tēbo* da anta (*nēishamē*). Que eu tenha conhecimento, apenas um conjunto de irmãos, entre todos os Matses que vivem no Brasil, identificam-se como *nēishamēbo*. Essa possibilidade de um terceiro *tēbo* parece ser um indício do fracasso de qualquer tentativa de fechamento das concepções sociocosmológicas nativas em classificações estanques tais como “metade”, “seções” ou mesmo “povos”. Para aqueles matses que não concordam com a existência de um terceiro *tēbo*, a anta é *bēdibo*.

16 Há alguns casos de casamentos com primos paralelos distantes, tanto genealogicamente quanto geograficamente, além disso há uma ideia de que as mulheres cativas – vindas de outros povos que não reconhecem os *tēbo* – tornam-se do *tēbo* de seus maridos.

tancialidade com esses seres, o que a diferencia dos matses de outro *tëbo*. Para mostrar como isso se dá, reproduzo aqui situações típicas que aparecem repetidamente nos relatos a respeito das diferenças entre ser *macubo* ou *bëdibo*.

Aos matses *macubo*, por exemplo, é dada a incumbência de retirar dos pés de milho as larvas (*macu*) que infestam a plantação. Depois de feito esse procedimento, as larvas abandonarão a plantação de milho, e o milho crescerá saudável e forte. Se pessoas *bëdibo* participarem da retirada das larvas, ao contrário, elas se multiplicarão absurdamente, e todo o milho estará comprometido. Dizem os Matses que isso se dá porque as larvas de milho “escutam” os matses *macubo*, que são seus “parentes”. Os queixadas também são animais que têm uma relação especial com os matses *macubo*. Quando um homem ou mulher *macubo* morre, o choro de luto que entoam os parentes do morto pode causar o afastamento de bandos de queixadas das imediações da aldeia. Os queixadas escutam o canto de luto e se enfurecem, indo embora (trataremos dos cantos de luto abaixo).

Já os *bëdibo* têm relações privilegiadas com as onças. Suas flechas são pintadas com o grafismo *bëdi*, composto de pontinhos ou bolinhas, e esse desenho na ponta das flechas é reconhecido pelas onças na mata. Quando isso acontece, elas não atacam o caçador. Como me disse um amigo matses: “[A onça] pensa: esse é meu parente. Se a onça vê a flecha dos *macubo* [desenhada com o padrão *macubo*, composto de traços] ela fala: é queixada, vou matar”. Cobras também favorecem os *bëdibo*. Contam os Matses que quando a cobra pica uma pessoa *bëdibo* e escuta o choro dos parentes da vítima, ela percebe que picou um *bëdibo*. Isso é possível porque os Matses choram cantando, e no canto evocam o *tëbo* da vítima. Ao ouvir o canto para um *bëdibo* a cobra vai até uma raiz de embaúba, que é uma raiz macia e “doce”, e a morde. Com esse procedimento, o *bëdibo* vitimado pela mordida de cobra não morre, ele se recupera. Se a cobra ouvisse o choro para a pessoa *macubo*, ela iria morder um cipó bem duro e amargo, o que causaria a morte rápida da vítima de sua picada. Mas isso nunca ocorre, pois quando qualquer matses é picado por cobra, mesmo sendo ele *macubo*, seus parentes o choram como se ele fosse *bëdibo*, para enganar a cobra e fazê-la morder a raiz de embaúba! Vemos que também para as cobras o contato com substâncias *bata* (quando morde a raiz de embaúba) faz com que sua potência predadora se enfraqueça (a vítima de sua mordida não irá mais morrer).

Os Matses identificam certos traços como próprios de animais de cada *tëbo*. O *tëbo* *bëdibo* é aquele dos animais que andam sozinhos e predominantemente sobre a terra. A carne desses animais é tida como mais escura e dura, sua pele ou plumagem tem cores mais escuras, ou possuem o padrão pintado ou malhado, tal como a onça e as cobras mais venenosas. Os animais *bëdibo* preferencialmente alimentam-se nos canamás ou no barro seco. Já os animais *macubo* são aqueles que andam em bando, tal como as larvas, que infestam a plantação de

milho, e os queixadas. Em relação aos animais *bëdibo*, possuem a carne mais mole e sua pele, pelo ou plumagem são mais claros ou de tom amarelo ou avermelhado (*piu*). Alimentam-se preferencialmente em lugares úmidos, na lama, tal como os queixadas, e vivem nas proximidades dos rios. Da mesma forma as pessoas matses compartilham traços da corporalidade e personalidade com os animais de seu *tëbo*. Por exemplo, os *bëdibo* são muitas vezes identificados com a agressividade e caráter guerreiro, típicos também dos animais de seu *tëbo*. (E tampouco é coincidência que os homens hoje considerados “caciques” de aldeias são todos *bëdibo*.) Já os *macubo* teriam o temperamento mais suave. Escutei algumas vezes a anedota de que quando os Matses comiam seus mortos, há muito tempo, diziam que a própria carne (*namî*) dos *macubo* era mais macia.

Cada *tëbo* tem um padrão de grafismo que pode ser usado nas pontas das flechas, nas testeiras (*mauete*), pulseiras e tornozeleiras de tecido de tucum (*uit-sun*) e em pinturas corporais que também fazem parte da constituição da corporalidade matses¹⁷. Os padrões *macubo* mais usados são os traços horizontais que remetem às larvas, bem como os triângulos com vértices opostos, que figuram as pegadas dos queixadas. Os padrões dos *bëdibo* são as bolinhas (*bëdi*) que remetem ao padrão de desenho da pele do jaguar, e os triângulos com vértices opostos que remetem às pegadas dos caititus, mais estreitos que os do grafismo *macubo*. Durante certos rituais coletivos como o *macun acquec*, os Matses usam a testeira de folhas de tucum e a pintura corporal com os grafismos de seu *tëbo*. Os desenhos que estão na pele dos animais são assim vestidos pelos Matses, tal como as bolinhas do jaguar ou os traços das larvas. Dizem que os espíritos (*mayan*) dos animais que são *macubo* ou *bëdibo* não gostam quando os Matses não se pintam com o desenho próprio de seu *tëbo*.

Outra característica das relações *tëbo* é que elas parecem sobreviver ao fim da própria pessoa, como indicam os cantos de luto. Os Matses devem chorar a morte de seu ente querido através dos choros-cantos, que são expressões altamente formalizadas da dor, e relatam as coisas que o enlutado e o morto viveram juntos, especialmente as atividades cotidianas. Por exemplo, um pai pode cantar sobre os animais que caçava com seu filho, como eles juntos faziam flechas, etc. Apesar de lembrar as atividades que o enunciador realizava com a pessoa falecida das quais a lembrança compõe sua memória mais forte e afetiva do morto, este é sempre referido por termos especiais e relativamente mais abstratos, usados unicamente no choro ritual. Esses termos remetem à relação de parentesco do morto com quem canta, mas de forma a evidenciar as relações *tëbo*. Por exemplo, a expressão usada nos cantos de luto por um enunciador masculino para se referir ao seu “falecido tio cruzado *bëdibo*” é *senad ani*: *senad* refere-se ao *tëbo bëdibo* – o veado (*senad*) é um animal *bëdibo*. *Ani* é um termo arcaico para mãe, que remete ao sangue (*ini*). “Falecido primo cruzado *macubo*”

17 Como mostrou Erikson (1996), para os pano setentrionais a ornamentação corporal incide sobre a constituição e amadurecimento dos corpos.

é referido como *titan cuënu bacuë*: “criança (*bacuëbo*) do *tëbo macubo* (*cuënu*) de minha mãe (*tita*)”. A influência dos *tëbo* após a morte entre os Matses encontra equivalência nas concepções a respeito do destino da alma após a morte entre outros povos pano, tais como os Marubo (Cesarino, 2011) e Yaminawa. Entre os Yaminawa, segundo Townsley, as metades não se dissolvem na terra dos mortos, mas se tornam povos endogâmicos (1988). Aqui podemos ver como essas segmentaridades em princípio “internas” aos grupos de parentesco (ou “povos”) pano guardam a potência da transformação em “outros povos”. O que por sua vez pode nos ajudar a compreender a fractalidade histórica das sociedades pano (o “caleidoscópio”, na bonita expressão de Townsley), onde cada um desses segmentos pode vir a ser (ou ter sido) grupos distintos¹⁸.

Seguindo as concepções nativas a respeito das relações *tëbo*, podemos entendê-las como anteriores à constituição das pessoas, pois dadas pela linha paterna e mantidas mesmo após a morte de cada matses, mas que ao mesmo tempo são constantemente atualizadas nos atos cotidianos de compartilhamento e comunicação das pessoas com os animais de seu *tëbo*. Em termos da proposta “analógica” de interpretação do parentesco exposta mais acima, onde o que define o parentesco são justamente os processos de constituição dos parentes, as relações *tëbo* não podem ser desconsideradas ao descrevermos a constituição do parentesco matses.

Não é por acaso que quando traduzem para o português a expressão *cun tëbo* (“meu *tëbo*”), os Matses dizem “meu parente”. Por exemplo, um *macubo* pode dizer *shëctenamë, cun tëbo*. Ao solicitar uma tradução dessa expressão, me deparei com “o queixada, meu parente”. Como não encontram termos em português capazes de descrever a ligação com os animais de seu *tëbo*, os Matses a traduzem como “parente”. Isso indica que o sentido de “parente” (em português) – que pressupõe o contexto de interlocução com os brancos – pode ser estendido da relação que os Matses possuem entre si para abarcar aquela que possuem com os animais de seu *tëbo*. Certamente, os animais e plantas de um *tëbo* não são “parentes” como o são seus parentes propriamente ditos (esses chamados *cunmatses*). Mas podemos dizer que a relação *tëbo* é também de “aparentamento”, no sentido de haver a construção de uma corporalidade comum, ou o que estou chamando aqui de consubstancialização. As relações *tëbo* transmitidas a uma pessoa pelo seu pai são atualizadas através de ações que reforçam ao longo de sua vida essa corporalidade compartilhada, o que mostra por exemplo o uso dos padrões gráficos da pintura: um *bëdibo* se pinta como o jaguar, e este o reconhece como não inimigo. Ou os traços de “personalidade” que homens e mulheres matses compartilham com os animais de seu *tëbo*. Não podemos esquecer que se estamos falando de corporalidade ameríndia, estamos falando de “corpos-afecções” e que portanto tal corporalidade comum de homens e onças,

18 Os Marubo têm essa teoria a respeito de sua própria sociedade: o que seria hoje o povo Marubo é resultado da união de vários povos espalhados que se organizam em “seções” exogâmicas (Welper, 2009). Para outros exemplos de atualização de tais segmentaridades como “povos” distintos, ver Matos (2017).

por exemplo, não é constituída “fisicamente”, mas por alterações perspectivas que definem o “corpo” e a “pessoa”. As perspectivas dos animais efetuam esse aparentamento com certos matses: as onças e as cobras vêem e escutam os matses *bëdibo* como seus parentes, as larvas e queixadas vêem e escutam os matses *macubo* como os seus. As perspectivas animais introduzem assim uma variação interna ao próprio conjunto dos que são “gente de verdade”, *matses*. “Consustancialização” aqui é então um nome que damos para ações de atualização de uma analogia com uns, que enfraquece a analogia com outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARENTESCO E DUALISMO

A partir das concepções matses a respeito da constituição e crescimento das pessoas “propriamente” humanas (*matses*) podemos compreender como ambos são resultados de relações que se dão ao longo de toda a vida dessas pessoas e parecem traçar movimentos distintos, um em direção à convivência e aprendizado entre parentes, outro a rituais de alteração e diferenciação das pessoas em relação a esses mesmos parentes.

Nos primeiros meses de vida, a aplicação dos *neste* é crucial para que as crianças matses possam se alimentar propriamente. Ao mesmo tempo, isso resulta na diferenciação das crianças em termos de sua personalidade, dos comportamentos que serão delas característicos – inclusive comportamentos esperados para cada gênero. Um pouco mais tarde, na infância e juventude, a constituição de pessoas diferenciadas por gênero tem continuidade, e vai se intensificando. Por um lado, temos os trabalhos masculinos e femininos que fazem com que os corpos cresçam distintamente, e que são aprendidos pela escuta e imitação dos mais velhos. Por outro, esses mesmos trabalhos que diferenciam os gêneros demandam distintos rituais de aquisição de conhecimentos-afecções vinculados por substâncias amargas. Os homens realizam tais rituais em muito mais intensidade que as mulheres, já que estas devem lidar o tempo todo com substâncias-afecções doces que alimentam a todos, mas que neutralizam as potências predatórias. Ainda assim, os rituais de aquisição de afecções amargas fazem parte da constituição tanto das pessoas femininas como masculinas, de seu “crescer”.

O homem que se submete frequentemente aos rituais masculinos de aquisição de *sinan* é o exemplo de um homem completo, respeitado e admirado por todos, como um homem matses deve ser. Mas há um aspecto nesses rituais que parece ser mais fundamental que a satisfação de uma suposta exigência moral do grupo. Nesses procedimentos os homens adquirem e fortalecem sua potência predadora, buscam a qualidade de ser forte frente ao inimigo(-caça), para que não sucumba ao medo ou hesitação. Tornar-se forte é tornar-se capaz de experimentar o poder do outro, e para tanto é necessário o contato com essas

potências de forma controlada.

Justamente são os tios maternos-sogros, aqueles que dentre os parentes mais próximos encarnam a maior alteridade (são afins de geração distinta e de outro *tēbo* que o de seus sobrinhos uterinos), que preferencialmente aplicam as substâncias amargas tanto em homens como em mulheres. O crescimento feminino é propiciado em grande parte pelas relações de afinidade com o outro sexo (especialmente pelos tios maternos-sogros e primos cruzados-esposos), enquanto os homens jovens têm o contato com agências não humanas que propiciam seu crescimento mediadas por parentes de mesmo sexo e geração mais velha. Mas quando deixam de ser crianças, as mulheres também lidam diretamente com tais agências alteradoras, sem a mediação dos parentes mais velhos. Elas tanto aplicam os *neste* e substâncias amargas em si mesmas, como em seus filhos ou em parentes doentes. O que as diferencia dos homens nesse âmbito é a intensidade com que elas devem se engajar em tais relações. O fazer feminino como o masculino são produtores da socialidade e parentesco matses.

Vimos também que outros aspectos constituintes das pessoas as ligam a um conjunto específico de parentes, ao mesmo tempo que a um coletivo exterior ao grupo de parentesco local (*cunmatses*). Trata-se de atributos transmitidos através das relações com parentes ascendentes: o *tēbo*. Nos estudos etnológicos dos povos pano, coletivos nomeados tais como os *tēbo* são frequentemente associados a “metades”, enquanto unidades sociológicas que encarnam princípios classificatórios dualistas: as oposições exterior x interior e masculino x feminino. Essa série de oposições articulam-se nas mais diversas etnografias como exterior:masculino:metade A (geralmente a metade onça, a metade *nawa*):interior:feminino:metade B (a metade queixada, da fermentação). Erikson afirma que nessa questão há uma especificidade entre os povos pano setentrionais: a metade-onça-masculina seria associada ao interior do *socius*, enquanto a metade-fermentação-feminina, ao exterior. O que ele explica pelo caráter virilocal e patrilinear do sistema de parentesco desses povos que se difere dos demais sistemas pano, em sua maioria uxoriocais (Erikson, 1996: 105)¹⁹.

No caso matses, o conceito *macubo* agrega os traços úmidos e moles, e conforma um campo semântico em torno da fermentação. Sem dúvida essas características estão associadas nas cosmologias ameríndias ao feminino. Já o *tēbo bēdibo*, como um dos seus nomes (*tsasibo*) indica (*tsasi* pode ser traduzido por “duro” ou “rígido”), conforma o campo do seco, duro, sol, queimado, que está associado ao masculino. De maneira geral, a complementaridade amargo-doce pode ser associada à complementaridade masculino-feminino, desde que ambas sejam entendidas como relações de intensidade, e não como dualidade entre dois termos excludentes, ou seja, o “amargo” e o “doce” compõem tanto o masculino como o feminino, mas em intensidades diferentes. A complemen-

19 Além da “simplificação” do dualismo pano ocorrida entre os Matses pela sua depopulação após o contato com os brancos (Erikson, 1996: 105).

taridade desigual entre doce-úmido-mole e amargo-seco-duro determina a diferença entre os *tëbo*, assim como entre homens e mulheres. Mas isso não nos permite afirmar, de forma simplista, que teríamos uma metade feminina e outra masculina. Tal associação direta, quando sugerida por mim para meus interlocutores matses, era por eles veementemente negada.

Nos afastamos também das interpretações da existência de “metades” que representariam uma o “interior”, outra o “exterior” da sociedade (Townsend, 1988; Erikson, 1996). No caso matses, as diferenças entre os *tëbo* podem ser atualizadas em termos de diferenças entre “povos”, como nos rituais *macun aquec*. Nesse ritual, pessoas de *tëbo* diferentes se pintam de formas diferentes, e se apresentam umas às outras como povos-espíritos distintos, que se dividem entre “visitantes” e “anfitriões” (Matos, 2014). “Anfitriões” e “visitantes” trocam alimentos e cantam uns para os outros, se dividindo novamente entre homens e mulheres: homens de um *tëbo* cantam para as mulheres de outro, e vice-versa. Assim, as diferenças de gênero e as diferenças nós-outros se entrecruzam e se atualizam em jogos de “comutação de perspectiva”²⁰. Mas, mesmo nesses rituais em que os *tëbo* se colocam como coletivos distintos, é a diferença o que importa, não havendo entre os Matses a identificação com pessoas de um ou outro *tëbo* como sendo “os de dentro” ou “os de fora”. Todas as formas de segmentaridade que poderíamos estabelecer entre os Matses, tais como as *tëbo*, ou até mesmo os “parentes” ou “gente de verdade” (*matses*) estão sempre divididas, a diferenciação sendo interior a qualquer identificação²¹. Trata-se, assim, de uma questão de perspectiva: um *tëbo* só é “exterior” para o outro, em relação ao outro. Como afirmou Lima “(...) não há ponto de vista do todo, de um todo superior à metade” (2008: 231).

A diferenciação *macubo* x *bëdibo* se dá por traços que perpassam não só as relações que compõem o coletivo de parentes matses mas também os coletivos animais, as plantas, o cosmos. Se os *tëbo* podem ser entendidos como feixes de relações analógicas dadas, pois invariavelmente transmitidas dos pais a seus filhos, ao mesmo tempo essa diferença dada demanda atitudes e rituais específicos – tal como a pintura corporal distinta de acordo com o *tëbo*, a decoração das flechas, o cuidado com a plantação de milho, os hábitos de caça – que irão atualizá-la, promovendo a consubstancialidade com os outros sujeitos (animais, vegetais) de mesmo *tëbo*. As relações *tëbo* assim atualizadas introduzem uma variação na constituição da corporalidade matses, e das pessoas verdadeiramente humanas, *matses*.

Ao interpretarmos as oposições “doce x amargo”, “dentro x fora”, “feminino x masculino” como operadores da diferenciação e constituição de pessoas no processo do parentesco, nos aproximamos da proposta de Lima de uma “dissolução perspectivista do dualismo” (2008). Partindo da interpretação de Lagrou do dualismo kaxinawa (1998, 2007 apud Lima 2008), Lima afirma que “nesse siste-

20 Sobre as trocas de perspectiva nós-outros e de gênero entrecruzadas nos “rituais de visita”, ver Matos (2014).

21 “(...) [Q]ualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior: não existe meio absoluto de interioridade. Reciprocamente, qualquer lugar do exterior é um foco de interioridade possível (...)” (Viveiros de Castro, 2002: 430).

ma (...) a noção de transformação é ainda mais importante que a de oposição, e o dualismo remete a uma teoria ontológica mais que simplesmente a um esquema de classificação.” (Lima, 2008: 212). É o que nos mostra a análise das práticas e concepções matses que dizem respeito à atualização das relações *tëbo*, assim como à aplicação dos *neste* e das várias substâncias amargas vegetais e animais tratadas aqui. Elas constituem, diferenciam, transformam e fazem crescer os corpos e as pessoas, e assim o parentesco não pode ser efetivado sem a agência ou participação desses outros seres que estão muito além do círculo de parentes.

Beatriz de Almeida Matos é professora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELAUNDE, Luisa E.

2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-pai de la amazonia peruana*. Lima, CAAP, Banco Central de Reserva del Perú.

2006 “A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49, n.1.

CALAVIA-SÁEZ, Oscar; CARID-NAVEIRA, Miguel; e PÉREZ-GIL, Laura

2003 “O saber é estranho e amargo”. *Campos*, (4): 9-28.

CESARINO, Pedro

2011 *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Perspectiva.

COELHO DE SOUZA, Marcela S.

2004 “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2: 25-60.

COFFACI DE LIMA, Edilene

2000 *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza*. São Paulo, tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

DÉLÉAGE, Pierre

- 2006 *Le Chamanisme Sharanahua: Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. Paris, tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

ERIKSON, Philippe

- 1993 "A onomastica matis é amazônica?". In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP, pp. 323-338.
- 1996 *La Griffe des aïeux*. Paris, Peeters.

FLECK, David

- 2013 *Panoan Languages and Linguistics*. Nova York, American Museum of Natural History.

KENSINGER, Kenneth

- 1995 *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois, Waveland Press.

LAGROU, Elsje

- 2004 "Sorcery and Shamanism in Cashinahua Discourse and Praxis, (Purus River, Brazil)". In WHITEHEAD, N. e WRIGHT, R. (orgs.). *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham, Duke University Press, pp. 244-271.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1975 *O totemismo hoje*. Petrópolis, Vozes.

LIMA, Tânia Stolze

- 2008 "Uma história do dois, do uno e do terceiro." In CAIXETA, R. e NOBRE, R. (orgs.). *Lévi-Strauss, leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

MATOS, Beatriz

- 2009 *Os Matses e os Outros: elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional-UFRJ.
- 2014 *A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia Brasileira*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional-UFRJ.

- 2017 “Caminhos e malocas: conjuntos na Amazônia Ocidental”. *R@u Revista de Antropologia da UFSCar*. 9 (1), jan./jun. 2017: 37-60.

MCCALLUM, Cecília

- 1996 “The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America”. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 10, n. 3: 347-372.
- 1999 “Consuming Pity: The Production of Death among the Cashinahua”. *Cultural Anthropology*, Durham, v. 14, n. 4: 443-471.

MELATTI, Julio Cesar

- 1977 “Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia”. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 76: 83-120.

PÉREZ-GIL, Laura

- 2006 *Xamanismo e socialidade na Amazônia Peruana*. Florianópolis, tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

ROMANOFF, Steven

- 1984 *Matsés Adaptations in the Peruvian Amazon*. Nova York, tese de doutorado, Columbia University.

TOWNSLEY, Graham

- 1988 *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminawa Society*. Cambridge, tese de doutorado, Cambridge University.

VILAÇA, Aparecida

- 2002 “Makin Kin of Others in Amazonia”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, n. 8: 347-365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano Amazônico”. In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP, pp.149-210.
- 2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

- 2015 “The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic”. In VIVEIROS DE CASTRO, E. *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago, Hau Books.

WAGNER, Roy

- 1977 “Analogic Kinship: A Daribi Example”. *American Ethnologist*, Malden, v. 4, n. 4: 623-642.

WELPER, Elena

- 2009 *O mundo de João Tuxaua: (trans)formação do povo Marubo*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional-UFRJ.

Recebido em 5 de outubro de 2016. Aceito em 3 de maio de 2018.

Reflexões sobre o “Projeto Torcedor” alemão: produzindo subsídios para o debate acerca da prevenção da violência no futebol brasileiro a partir de uma perspectiva sociopedagógica

Rosana da Câmara Teixeira e
Felipe Tavares Paes Lopes

🏠 Universidade Federal Fluminense | Niterói, RJ, Brasil, Universidade de Sorocaba | Sorocaba, SP, Brasil
✉️ rosanat@id.uff.br, lopesftp@gmail.com

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152037>

RESUMO

Este texto apresenta a história, o papel e os desafios dos trabalhos sociopedagógicos desenvolvidos pelo *Fanprojekt* (“Projeto Torcedor”) na transformação criativa e pacífica dos conflitos no futebol alemão e discute sua recepção no debate público sobre a violência no futebol brasileiro. Ao promover essa discussão, analisa em que medida e como ele pode servir de alternativa para a nossa realidade. Para alcançar esses objetivos, fizemos um levantamento bibliográfico sobre o tema e realizamos pesquisa de campo na Alemanha. Entre outras coisas, concluímos que o referido projeto nos indica a necessidade de as autoridades públicas e do futebol desenvolverem projetos sociopedagógicos dirigidos aos torcedores organizados brasileiros, estabelecer novos canais de comunicação com eles e valorizar seus aspectos positivos.

PALAVRAS-CHAVE

Torcidas de futebol, violência, projetos sociopedagógicos, mediação, Alemanha

REFLECTING ON THE GERMAN “FAN PROJECT”: PRODUCING SUBSIDIES TO THE DEBATE ABOUT THE PREVENTION OF VIOLENCE IN BRAZILIAN FOOTBALL FROM A SOCIO-PEDAGOGICAL PERSPECTIVE

ABSTRACT

This paper presents the history, role and challenges of the work carried out by the so-called “Fan Project” in the creative and peaceful transformation of conflicts in German football and discusses its reception in the public debate on violence in Brazilian football. In promoting this discussion, we analyze to what extent and how this project can serve as an alternative to our reality. Therefore, we conducted a literature review on the topic and a field research in Germany. Among other things, we concluded that Fan Project shows us how important it is that public and football authorities develop socio-pedagogical projects for the Brazilian organized supporters, to establish new channels of communication with them and to appreciate their positive aspects.

KEYWORDS

Football Fans, Violence, Socio-pedagogical Project, Mediation, Germany

INTRODUÇÃO

Este texto apresenta a história, o papel e os desafios dos trabalhos socioeducacionais desenvolvidos pelo *Fanprojekt* (“Projeto Torcedor”) na transformação criativa e pacífica dos conflitos no futebol alemão e discute sua recepção no debate público sobre a violência no futebol brasileiro. Ao promover essa discussão, analisa em que medida e como ele pode servir de alternativa para a nossa realidade. Cabe observar, no entanto, que não se trata de querer promover ou aplicar integralmente esse modelo aqui, uma vez que, como qualquer modelo, ele apresenta limitações e problemas. Além do mais, ainda que possa haver algumas semelhanças entre as características, a organização e os modos de atuação dos torcedores violentos de diferentes lugares, não podemos perder de vista as singularidades de cada contexto, como, por exemplo, a questão do sectarismo religioso nos conflitos do futebol da Escócia e da Irlanda do Norte (Dunning, 2006).

Assim, pretende-se, a partir dos trabalhos realizados pelos *Fanprojekte*, pensar alternativas que atendam às nossas especificidades socioculturais e, com isso, contribuir para a definição de novos programas e políticas de prevenção da violência no futebol brasileiro, que sejam mais justos, democráticos e inclusivos, escapando, portanto, do paradigma repressivo atual, pautado em medidas paliativas e baseadas na imposição unilateral de um ator social ou instância governamental (Trejo e Murzi, 2013).

Ao apresentarmos e discutirmos os *Fanprojekte*, buscamos preencher, até certo ponto, uma lacuna na literatura científica nacional. Nos últimos anos, alguns autores brasileiros têm se debruçado sobre as estratégias de prevenção

da violência adotadas em outros países, tais como a Espanha (Reis, 2006) e a Inglaterra (Alvito, 2014). Outros têm analisado a problemática torcedora na França (Hollanda, 2014), Itália (Florenzano, 2010, 2014) e Argentina (Palhares, Cabrera e Schwartz, 2014). Além disso, uma série de eventos tem sido realizada com o objetivo de discutir a violência no futebol internacional – entre eles, o simpósio “Hooliganismo e Copa de 2014” e o “Seminário Sul-Americano de Combate à Violência no Futebol”. Apesar disto, muito pouco tem sido dito e discutido sobre os *Fanprojekte*, que surgem como uma alternativa ao paradigma repressivo vigente no Brasil.

De acordo com estudo realizado por Mauricio Murad, entre 1999 e 2008, o Brasil foi o campeão mundial no número de mortes de torcedores, se compararmos com o chamado “primeiro-mundo” do futebol (2013). No período, o autor contabilizou 42 mortes, ou seja, uma média de 4,2 por ano – ultrapassando a Itália e a Argentina, que estavam à frente do país no início do decênio investigado. Segundo o autor, nos anos subsequentes, os registros de morte não pararam de crescer. Em 2012, houve 23 assassinatos de torcedores em razão de conflitos entre torcidas. Certamente, as mortes representam o aspecto mais doloroso, visível e extremo das brigas entre torcedores e entre torcedores e policiais. Estas, todavia, não constituem a única forma de violência no futebol brasileiro. Existem diversas outras situações, dentro e fora dos nossos estádios, que podem ser consideradas violentas, ainda que algumas delas já nem sejam mais percebidas como tais, de tão naturalizadas que estão (Murzi, Uliana e Sustas, 2011).

Neste contexto, o bilionário futebol inglês – com estádios lotados e times repletos de astros mundiais – encanta a mídia brasileira e surge como a principal (quando não a única) referência de prevenção da violência no futebol. Não à toa, o chamado “modelo inglês” serve de base para o relatório da Comissão Nacional de Prevenção da Violência e Segurança nos Espetáculos Esportivos (CONSEGUE), dos ministérios do Esporte e da Justiça, que tem como finalidade apoiar e acompanhar a implementação da Política Nacional de Prevenção da Violência e Segurança nos Espetáculos Esportivos.

Ocorre que o referido modelo tem sido importado para o Brasil de forma acrítica, de tal modo que as controvérsias em torno dele e as críticas feitas a várias de suas recomendações raramente são levadas em consideração (Lopes, 2013). Diante disto, faz-se necessário ter em mente que existem modelos alternativos, mais dirigidos à prevenção (Trejo e Murzi, 2013; Busset, Besson e Jaccoud, 2014), como é o caso do “modelo alemão”. Este tem servido de referência para o tratamento da violência em diversos países europeus, ao desenvolver um plano de assistência social baseado em diagnósticos produzidos por especialistas.

PERCURSO METODOLÓGICO

Para desenvolver esta pesquisa, baseamo-nos em informações obtidas por meio de revisão da literatura sobre o fenômeno da violência no futebol e de observações, conversas e entrevistas feitas durante nossa pesquisa de campo na Alemanha. Em relação à revisão de literatura, esta tem sido um procedimento contínuo e de longo prazo, desde nossos primeiros estudos sobre o referido fenômeno na década passada. A partir dela, levantamos livros, artigos, dissertações e teses sobre o assunto, tendo como referência produções em língua portuguesa, espanhola, inglesa e francesa.

O trabalho de campo envolveu duas viagens à Alemanha. A primeira delas foi realizada a convite do Programa Setorial Esporte para o Desenvolvimento (*Sport Für Entwicklung*), da Agência Alemã de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento Sustentável (GIZ), por encargo do Ministério Federal de Cooperação Econômica e Desenvolvimento (BMZ). Tal viagem durou duas semanas e fez parte do programa “Torcidas e projetos com torcidas – um intercâmbio entre Brasil e Alemanha”, no período de 24 de março a 04 de abril de 2014. Este foi a contrapartida de uma viagem realizada por um grupo de alemães ao Brasil, em janeiro de 2014, e se inseriu em uma agenda de atividades no contexto do projeto Futebol para o Desenvolvimento (FpD)¹.

Esta experiência possibilitou formular uma série de questões a respeito do papel e dos significados das torcidas no cenário do futebol profissional mundial, dos dilemas resultantes dos enfrentamentos por elas protagonizados e das soluções encontradas para o tratamento da violência. A imersão cultural realizada neste curto espaço de tempo foi produtiva e instigante, possibilitando o encontro de gestores, pesquisadores e torcedores brasileiros² e alemães. A jornada se estendeu por 5 cidades (Dortmund, Dusseldorf, Mainz, Augsburg e Berlim) e a programação envolveu as seguintes atividades: encontros com os representantes locais dos *Fanprojekte* (torcedores, educadores, assistentes sociais, entre outros) e das secretarias municipais da juventude; visita ao Círculo da Juventude Alemã e à Assembleia Legislativa da Norte-Westfália Renânia, seguida de reunião com a ministra do Departamento para Família, Crianças, Jovens, Cultura e Desporto; encontro com Michael Gabriel, diretor da Koordinationsstelle Fanprojekt - KOS (Centro de Coordenação dos Projetos de Torcidas) e com responsáveis pela segurança dos torcedores; e visitas a estádios e a sedes dos *Fanprojekte*. Além disso, assistimos a quatro jogos da 1ª e da 2ª divisão da Bundesliga.

A pesquisa etnográfica consistiu na observação direta e participante das atividades supracitadas, que foram inscritas em um caderno de campo. Quando possível, também foram feitos registros fotográficos. Além de fazer observações, fizemos entrevistas abertas, tivemos uma série de conversas informais e levan-

1 O Comitê de coordenação é composto pela Agência Brasileira de Cooperação/Ministério das Relações Exteriores; pelo Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH; pela Streetfootballworld; pelo Ministério do Esporte e por representantes de prefeituras e da sociedade civil.

2 Participaram da comitiva brasileira representantes do Ministério dos Esportes, da Secretaria Nacional de Juventude, Secretarias Estaduais do Rio de Janeiro e de São Paulo, Secretarias Municipais de Fortaleza e do Rio de Janeiro, das torcidas organizadas Cearamor (Ceará), Jovem Garra Tricolor (Fortaleza), Leões da Torcida Uniformizada do Fortaleza (Fortaleza), Dragões da Real (São Paulo), Sangue Jovem (Santos), Federação das Torcidas Organizadas do Rio de Janeiro (FTORJ) e professores/pesquisadores da Universidade Federal Fluminense (UFF) e da Universidade de Sorocaba (Uniso).

tamos documentos. Nesse processo, buscamos ter uma escuta disciplinada e identificar categorias e sentidos que organizavam as interações sociais (Cardoso de Oliveira, 2006) e os pontos de vista dos nativos (Geertz, 1997 [1983]). Todavia, não objetivamos aqui transmitir esses pontos de vista em sua autenticidade ou mesmo atuar como porta-vozes dos grupos estudados, mas, numa relação de troca, comparar nossas “[...] próprias representações e teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente” (Magnani, 2003: 3).

Ao longo de 14 dias, partilhamos situações cotidianas e eventos oficiais com atores sociais (membros de torcidas organizadas) que também têm se constituído em interlocutores das nossas investigações no Brasil³. A compreensão de que estávamos diante de uma situação incomum e privilegiada de análise levou cada um de nós a criar um roteiro básico preliminar de observação. Já nos primeiros dias, todavia, decidimos fundir os dois diários de campo em apenas um, para que o outro pesquisador pudesse se dedicar à observação mais livre e ao registro fotográfico. Vale assinalar que todo o empreendimento se deu partir de intérpretes, já que nenhum de nós falava alemão. Essa dificuldade, contudo, não inviabilizou a pesquisa, pois investimos na conversa com os mediadores que falavam português e alemão e nos valemos do nosso relativo domínio da língua inglesa, que se tornou oficial nas interações com os alemães.

A segunda viagem contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e foi feita apenas por um dos autores deste trabalho. Entre 18 de agosto e 01 de setembro de 2014, ele realizou um estágio de pesquisa no Institut für Interdisziplinäre Konflikt und Gewaltforschung, da Universidade de Bielefeld. Lá, visitou o *Fanprojekt* de Bielefeld, onde conversou com seus colaboradores (educadores e assistentes sociais) sobre o trabalho sociopedagógico realizado no município. Também visitou estádios e foi a quatro partidas de futebol, sendo que uma delas em caravana com os *hooligans* e ultras do Armínia Bielefeld e na companhia de um dos colaboradores do referido *Fanprojekt*. Além disso, teve a oportunidade de participar de uma reunião antes de um dos jogos com a polícia e demais agentes de segurança do estádio. Assim como ocorrera na viagem anterior, todas essas experiências foram registradas por meio de imagens fotográficas e anotações em um caderno de campo.

Uma vez descrito nosso percurso metodológico, cabe, agora, aprofundarmos-nos nas transformações ocorridas no futebol inglês. A discussão dessas transformações foi muito seletiva e deixou de lado diversos eventos, atores e instituições que, certamente, mereciam discussão em um estudo mais completo. Buscamos, porém, oferecer um panorama das principais características e consequências dessas transformações, já que o “modelo inglês” é tido como a principal referência para o Brasil. Além do mais, ele constitui o pano de fundo contra o

3 Em algumas conversas informais durante a viagem, essa ação do *Fanprojekt* foi particularmente valorizada pelos torcedores, pois eles rejeitam dialogar com as forças policiais – ao contrário do que se observa no Brasil, onde o diálogo é, frequentemente, a única alternativa para resolução de impasses.

qual têm sido desenvolvidas as linhas de ação do *Fanprojekt*. Como ficou claro ao longo da pesquisa de campo, os assistentes sociais e os educadores do projeto (e também os torcedores ultras) entendem que o futebol inglês se configura como um caso paradigmático de gentrificação do esporte, que altera a composição social do público dos estádios e mina tradições torcedoras baseadas em formas participativas e festivas de torcer.

TRANSFORMAÇÕES NO FUTEBOL INGLÊS E SUAS CONSEQUÊNCIAS

A Inglaterra tornou-se internacionalmente conhecida não apenas por ter sido a criadora do futebol moderno, mas, também, pelo engajamento constante e coletivo na violência por parte de alguns de seus torcedores: os *hooligans*. Embora a violência acompanhe o futebol inglês desde os tempos em que ele era uma prática restrita aos alunos das escolas públicas (frequentadas pela elite local), foi apenas no final da década de 1950, com a “crise moral” que afetava os jovens da classe trabalhadora, que a imprensa passou a dar maior cobertura ao fenômeno. A partir da Copa do Mundo da Inglaterra, em 1966, a violência no futebol inglês entrou definitivamente para a agenda dos meios de comunicação, que começaram a enviar repórteres aos estádios para observar e relatar o comportamento desses torcedores. Nesse período, os *hooligans* começaram a ser tratados pelos jornais do seu país como uma séria ameaça para a reputação internacional da Inglaterra (Dunning, Murphy e Willians, 1993 [1986]; Murphy, Willians e Dunning, 1994).

Na década de 1980, a violência no futebol inglês chegou ao seu auge. Jornalistas do mundo todo buscavam mostrar as arruaças promovidas pelos *hooligans* ingleses, criando uma espécie de “pânico moral” em torno deles. Paralelamente, o hooliganismo começava a se tornar cada vez mais grave e frequente em outros países europeus, como a Alemanha. No entanto, esse fenômeno não suscitou a atenção imediata dos legisladores. A mudança foi marcada, em primeiro lugar, pela tragédia de Heysel, em 1985, na final da Liga dos Campeões da Europa, quando 39 torcedores morreram e centenas ficaram feridos, depois que *hooligans* do Liverpool invadiram o setor onde estavam localizados os torcedores da Juventus, iniciando uma correria que gerou atropelamentos e a queda de um muro. Em segundo lugar, pela adoção da Convenção Europeia, decorrente dos distúrbios em jogos de futebol (Tsoukala, 2014: 21).

Além dessas iniciativas, no ano seguinte à tragédia de Heysel, foi elaborado, na Inglaterra, o Relatório Popplewell, que recomendou, entre outras coisas, maior policiamento à paisana, operações de espionagens dentro dos grupos de *hooligans* e a adoção nos estádios dos circuitos internos de televisão (Giulianotti, 2002 [1999]). Nada disto, todavia, foi suficiente para evitar novas tragédias, que motivaram a elaboração do famoso Relatório Taylor – escrito após a tragédia de

Hillsborough, em abril de 1989, quando 96 torcedores do Liverpool morreram pisoteados e/ou esmagados contra o alambrado (Alabarces, 2012).

A fim de que tragédias como essa não se repetissem, o Relatório Taylor fez uma série de recomendações, que na sua maioria acabaram sendo ratificadas e transformadas em norma jurídica. Entre elas, Pablo Alabarces destaca: melhorar a condição dos estádios; melhorar a recepção aos torcedores no que diz respeito à salubridade, conforto e segurança; eliminar os setores de pé (a política *all-seated*) e colocar assentos que não pudessem ser facilmente arrancados; elaborar um conselho permanente que investigasse a segurança no futebol e tivesse contato com os torcedores; eliminar os alambrados, já que produziam consequências adversas; formar polícias especializadas, com canais de comunicação e uma boa localização nos estádios; acabar com as prisões desnecessárias, que desviavam a atenção e o trabalho da polícia – o que levou a criação da figura do *steward* (pessoa civil capacitada para receber e orientar o público e avisar as forças de segurança em caso de desordem) (Trejo e Murzi, 2013); gerar um controle computadorizado a partir da venda das entradas; excluir das imediações do estádio quem não possuísse entradas; melhorar a instalação das câmeras de vídeos nos estádios, aceitando as imagens geradas como prova jurídica em caso de incidente; punir aqueles que incitam a violência através de gritos xenofóbicos; estreitar a cooperação entre os clubes e a polícia e, finalmente, gerar um esquema de identificação dos torcedores, o *membership scheme* (Alabarces, 2012).

Esta última recomendação acabou sendo considerada violadora dos direitos individuais e foi descartada. Outra sugestão que gerou polêmica foi a da adoção da política do *all-seated*, muito contestada pela Football Supporters Association (FSA) – uma associação de torcedores com importante representatividade em toda a Inglaterra. Fundamentalmente, seus integrantes argumentavam que o encadeiramento integral dos estádios era economicamente inviável para os clubes menores, além de produzir mudanças radicais na experiência de torcer, transformando o futebol num espetáculo para ser apreciado de forma passiva e distanciada (Alabarces, 2012; Giulianotti, 2002 [1999]).

De acordo com Marcos Alvito, ainda que as propostas de segurança para o futebol inglês tenham trazido avanços significativos – tanto no que diz respeito ao policiamento (menos militarizado) quanto no que se refere à estrutura física dos estádios (mais confortáveis e seguros) –, elas ainda se apoiam num paradigma repressivo e reativo, que frequentemente desrespeita os direitos individuais dos torcedores e não alcança as raízes do hooliganismo (2014). Segundo Anastassia Tsoukala, o atual modelo de controle do hooliganismo (também adotado em países como a Alemanha, França, Bélgica e Itália) é baseado no princípio da gestão atuarial do risco (2014). E como todo risco é, por definição, virtual e ligado a um comportamento de grupo, sua gestão só pode ser impessoal e antecipa-

tória. Consequentemente, um torcedor pode ser classificado como *hooligan* não por aquilo que ele fez, mas por aquilo que ele poderá fazer. Com isso, descarta-se o princípio de presunção de inocência em favor de uma pressuposição de culpa.

Na perspectiva de Marcos Alvito, as propostas de segurança para o futebol inglês também são problemáticas uma vez que a “extinção dos *terraces* e a obrigatoriedade de assistir aos jogos em cadeiras individuais representaram um grave atentado à cultura torcedora” (2014: 38). Não à toa, como já antecipamos, as associações inglesas de torcedores reclamam que o futebol se converteu num espetáculo exclusivamente para se olhar. Conforme assinala Richard Giulianotti, “os seguranças expulsam aqueles que se levantam e obstruem a visão dos outros. Os torcedores que gritam nas partidas de futebol podem ser acusados de transgredir a ordem pública de acordo com a legislação recente” (2002 [1999]: 109).

Além de pasteurizado, o futebol britânico elitizou-se, afastando a classe trabalhadora dos estádios. Segundo Fernando Trejo e Diego Murzi, cada vez mais, ele é visto como um “grande negócio” e, como em todo negócio, apenas aqueles que possuem recursos econômicos conseguem participar. Para os autores, também não podemos perder de vista que, embora a violência no futebol inglês tenha diminuído, o hooliganismo permanece presente nas divisões inferiores (2013). Ademais, houve um deslocamento espaço-temporal do fenômeno. A fim de fugir do controle da polícia, os *hooligans* têm marcado confrontos em zonas afastadas dos estádios e em dias em que não ocorrem jogos, dificultando, ainda mais, a manutenção da ordem e ampliando os custos com segurança.

HISTÓRIA, PAPEL E DESAFIOS DOS FANPROJEKTE

Uma vez feito um breve panorama das transformações no futebol inglês e suas consequências, nos deteremos, agora, na apresentação dos *Fanprojekte*, que surgem, na perspectiva de alguns autores (Hourcade, Lestrin e Mignon, 2010; Giulianotti e Millward, 2013), como uma alternativa mais inclusiva e democrática. Começamos pelo contexto sócio-histórico que lhe deu origem. Assim como na Inglaterra, a violência no futebol alemão não é propriamente uma novidade. De acordo com Hubert Dwertmann e Bero Rigauer, o uso da violência era comum na vida dos vilarejos alemães até os anos 1950. A violência social era expressa nos festivais religiosos, feiras, casamentos e, mais frequentemente, nos *pubs* e partidas de futebol. Eram comuns brigas antes dos jogos, intervenções no seu andamento, o abandono de partidas e ataques aos juízes. Foi apenas na década seguinte que esse cenário começou a mudar e, já nos anos 1970, não havia mais tais ataques nem intervenções no campo de jogo. Nesse período, houve certo disciplinamento da violência dos torcedores, ainda que o número de policiais e *stewards* fosse significativamente menor do que nos dias de hoje (Winands e

Grau, 2016). Esse disciplinamento se desenvolveu paralelamente à rápida modernização dos vilarejos (Dwertmann e Rigauer, 2002).

Paradoxalmente, ao mesmo tempo, foram surgindo grupos preparados especificamente para a violência: os *hooligans*. Assim, a partir dos anos 1970, a violência no futebol alemão tornou-se quantitativamente limitada a esses grupos e qualitativamente maior. Por conta disso, fortaleceu-se a repressão policial, o que fez com que os conflitos migrassem para as ruas e arredores dos estádios. A imprensa alemã também começou a produzir maciçamente matérias reprovando as ações dos *hooligans*, rompendo com certo silêncio que havia até então em relação ao assunto. Apesar do paradigma repressivo vigente no período, em 1974, foi proposta a Associação de Torcedores de Futebol, que acabou sendo estabelecida em 1977. Tal associação baseava-se numa declaração de oito pontos, sendo que um deles condenava as desordens nos estádios. Essa tentativa de autorregulamentação e de limitar essas desordens acabou sendo a precursora dos *Fanprojekte* (Dwertmann e Rigauer, 2002).

O primeiro *Fanprojekt* foi criado em 1981, na cidade de Bremen, após a morte de um torcedor em decorrência de um confronto entre grupos rivais de *hooligans* do Hamburgo e do Bremen. Outras cidades pioneiras foram Dortmund, Hamburgo e Bielefeld. Esta última, assim como Bremen, apresentou desde o início uma estreita relação entre seu *Fanprojekt* e o campo acadêmico, já que ele foi o resultado de um projeto conjunto entre os trabalhos da juventude local e a Faculdade de Educação da Universidade de Bielefeld. Essas primeiras experiências, no entanto, contavam com recursos bastante rudimentares e foi somente nos anos 1990 que os trabalhos sociopedagógicos com torcedores de futebol ganharam reconhecimento político (Winands e Grau, 2016).

Paralelamente à criação dos *Fanprojekte*, o Ministério dos Esportes organizou um grupo de trabalho reunindo vários especialistas, com o objetivo de propor medidas para controlar a violência dentro e fora dos estádios. Este grupo defendeu a necessidade de identificar as causas sociais do fenômeno e de dar início a um trabalho mais efetivo de prevenção, partindo do pressuposto de que as medidas repressivas não seriam capazes de controlar sozinhas a violência, muito embora pudessem, eventualmente, reduzir os confrontos. Assim, foi sugerido o desenvolvimento de um trabalho sociopedagógico com os torcedores nas escolas e nos clubes para colocar em evidência os “aspectos positivos do comportamento do torcedor”. Trabalhos sociopedagógicos possuem uma longa história na Alemanha e experimentaram uma significativa profissionalização nas décadas de 1960 e 1970, abrangendo diferentes populações, como idosos, crianças e adolescentes (Winands e Grau, 2016).

Além de sugerir a realização de um trabalho sociopedagógico, o referido grupo afirmou a importância da investigação criminal, a fim de que os torcedo-

res-transgressores fossem mais rapidamente punidos. Assim, entre outras coisas, decidiu-se proibir sua ida aos estádios e tornou-se obrigatório que suspeitos se apresentassem à polícia durante os jogos (Klose e Schneider, 1995).

Em 1988, um segundo relatório de especialistas sobre a cultura dos torcedores na Alemanha reforçou a necessidade de um trabalho sociopedagógico de longo prazo com os *hooligans*, a fim de tornar seu comportamento mais “estável” do ponto de vista social e psicológico. A hipótese que sustentava essa iniciativa era a de que o hooliganismo expressava a busca por sensações fortes e aventuras, não podendo ser explicado somente por fatores sociais e políticos (Hourcade, Lestrin e Mignon, 2010). O relatório também alertou para os riscos envolvidos na intervenção cada vez mais brutal da ação policial e defendeu que o trabalho de repressão se articulasse ao de prevenção.

O conjunto de avaliações produzidas pelos especialistas sobre as diferentes regiões da Alemanha levou, em 1989, o Ministério dos Esportes a fundar um grupo de trabalho sobre os *Fanprojekte* (BAG) com o objetivo de representá-los junto às instâncias nacionais do futebol e aos governos de diferentes estados e, com isso, colocar em prática iniciativas comuns. Foi o BAG que defendeu o grupo de trabalho “Conceito Nacional Esporte e Segurança”, na segunda iniciativa nacional em 1990, reunindo representantes dos ministérios de diferentes estados (Interior, Esporte e Juventude), da Confederação do Esporte (DSB) e da Federação Alemã de Futebol (DFB).

O Conceito Nacional Esporte e Segurança representou uma tentativa de estabelecer uma ação combinada entre diferentes instâncias e estados envolvidos no combate ao hooliganismo e estabeleceu protocolos para o desenvolvimento dos *Fanprojekte*. Entre outras coisas, definiram-se seus objetivos, discutiu-se a possibilidade de implementá-los em outras partes do território alemão e definiram-se suas condições de financiamento. Ademais, estabeleceram-se regras comuns para regular os comportamentos no estádio e definiram-se medidas de intervenção e organização nos dias de jogos.

Conforme já foi antecipado, no início da década de 1990, após o massacre de Hillsborough, os estádios ingleses passaram por reformas profundas. Assim como ocorrera na Inglaterra, os políticos e as autoridades do futebol da Alemanha começaram a defender o fim dos setores em pé. Nessa época, os conflitos entre *hooligans* alemães eram frequentes, o que alimentava o temor de que algo similar à referida tragédia pudesse ocorrer. Os *Fanprojekte*, todavia, se opuseram à ideia, pois, para eles, os setores em pé garantiam uma atmosfera vibrante, aberta e atrativa nos estádios. Inclusive, na reconstrução do estádio de Bremen, o *Fanprojekt* local foi central para mostrar os interesses dos torcedores e trazê-los para o debate de forma construtiva. Tanto é que o grupo de trabalho *Sitzenist-für’n Arsch* (em tradução literal, “assentos são para vagabundos”) surgiu dele. Tal

grupo se juntou com um arquiteto para construir um modelo seguro e “amigável” para a *Ostkurve* (setor em pé do estádio em questão) (Gabriel, 2013).

Em 1993, no auge dos conflitos em torno da reconstrução do estádio de Bremen, foi fundada a KOS (Centro de Coordenação dos Projetos de Torcidas), com a finalidade de fornecer apoio aos projetos desenvolvidos pelos diversos *Fanprojekte* espalhados pela Alemanha. Basicamente, a KOS oferece consultoria a esses projetos, faz o papel de seu relações públicas, estabelece redes e é a responsável pela garantia da qualidade, educação e treinamento de seus colaboradores. Também apoia o estabelecimento de novos *Fanprojekte* e é a responsável pelo trabalho internacional desses projetos, dando suporte aos torcedores alemães em torneios internacionais (Winands e Grau, 2016).

Os conflitos em torno do estádio de Bremen influenciaram fortemente os trabalhos iniciais da KOS. Não à toa, nas suas duas primeiras conferências nacionais, em Bochum e Leipzig, a questão dos setores em pé foi predominante. Desse modo, diante da importância da KOS no debate sobre o tema, quando uma federação suprarregional de torcedores – a Federação Ativa dos Torcedores de Futebol (BAFF) – convocou um protesto nacional para a manutenção dos setores em pé em frente à sede da DFB, Thomas Schneider, um dos responsáveis pelo Centro de Coordenação, fez a moderação entre as partes.

Após esse evento, começou-se a tornar habitual a integração de grupos de torcedores nos processos de planejamento dos estádios, como os que foram reformados para a Copa do Mundo de 2006 (Gabriel, 2013). Além disso, embora os estádios tenham sido modernizados para o referido evento, foi possível negociar uma política de precificação dos ingressos moderada para os torcedores e a manutenção de espaços para as manifestações dos torcedores ultras.

Até o período de realização desta pesquisa, a KOS coordenava, acompanhava e incentivava atividades em 49 cidades, envolvendo 54 torcidas. É importante observar que os *Fanprojekte* são financiados pela DFB e pela Liga Alemã de Futebol (DFL), bem como pelos municípios e estados. A DFB e a DFL contribuem com 50% do financiamento, enquanto o município onde o projeto está localizado e o seu respectivo estado compartilham os outros 50%. Essa divisão é importante para garantir a autonomia dos *Fanprojekte* em relação aos clubes, que contribuem apenas indiretamente, via DFB e DFL (Winands e Grau, 2016).

É igualmente importante observar que os *Fanprojekte* contam com pontos dentro dos estádios, que geralmente ficam abertos apenas nos dias de partida. Além de oferecer aos torcedores um lugar para passar o tempo e se juntar, esses locais servem para apoiá-los em situações críticas (Winands e Grau, 2016). Lá, eles podem buscar educadores e assistentes sociais para se informar e saber como proceder nesses casos.

Por sua vez, os pontos dos *Fanprojekte* nas cidades ficam abertos diariamente

e possuem diferentes formas e tamanhos. Alguns dos maiores e mais estabelecidos possuem dois ou três educadores ou assistentes sociais, um apoiador administrativo e escritórios. Outros possuem apenas um educador ou assistente social e têm poucas instalações separadas e estruturas de apoio. Os colaboradores dos *Fanprojekte* são treinados em assistência social, trabalho com jovens e educação comunitária e estão fortemente engajados na cultura torcedora local. Eles ajudam a organizar eventos e campanhas, auxiliam em atividades criativas e facilitam ligações com outros grupos de torcedores em âmbito nacional e internacional (Giulianotti e Millward, 2013).

Ademais, os colaboradores dos *Fanprojekte* se empenham em dissuadir os torcedores de participarem de confrontos violentos. Para isso, ensinam valores democráticos que contribuem para lidar com questões como o racismo, a homofobia e o sexismo, e ajudam a garantir que qualquer interação ambígua e problemática com a polícia não se deteriore em desordem e detenção policial, ainda que nem sempre sejam bem-sucedidos. A título de exemplo: no jogo em que estivemos presentes entre Mainz e Augsburg, na Coface Arena (Mainz), os ultras do Augsburg foram detidos antes de chegarem ao estádio, por conta de conflitos com a polícia. Por vezes, os *Fanprojekte* também atuam como “advogados” dos torcedores. Assim, dado que a mediação e a comunicação são centrais para seu trabalho, é imprescindível que tenham uma boa relação com distintos atores: polícia, outros *Fanprojekte*, responsáveis pela segurança dos estádios, funcionários dos clubes etc. (Giulianotti e Millward, 2013).

A relação com a polícia, todavia, enfrenta uma série de obstáculos. Em primeiro lugar, porque ela possui muito mais poder do que os assistentes sociais e educadores, o que faz com que, com frequência, estes tenham de seguir suas orientações, ainda que a contragosto. Em segundo lugar, porque, às vezes, ela não os reconhece como interlocutores legítimos, tratando-os como se fossem torcedores, e não como profissionais capacitados para realizar mediação de conflitos. Em terceiro lugar, porque os assistentes e educadores não têm o direito de se recusar a dar provas, o que pode colocá-los numa situação delicada, pois, caso realmente contribuam para a investigação policial, eles perderão a confiança dos torcedores (Winands e Grau, 2016).

Os *Fanprojekte* atuam de forma independente dos clubes, órgãos de segurança e torcidas, com base na lei alemã de assistência à criança e ao adolescente. As ações da KOS tomam como referência as tarefas definidas pelo Plano Nacional de Esporte e Segurança da Alemanha, de 1992. As medidas de prevenção e assistência social baseiam-se em propostas pedagógicas voltadas para experiências diversas com o grupo alvo (adolescentes e jovens adultos) e buscam articular interesses dos órgãos de segurança, clubes de futebol e torcedores.

A partir dos anos 1990, a emergência do movimento ultra levou a uma redefi-

nição do público-alvo dos *Fanprojekte*. Tal movimento caracteriza-se por apresentar a defesa de certo estilo de vida e uma forma romântica e idealizada de torcer. Seus integrantes são muito engajados na produção da festa nos estádios e mostram-se muito críticos à hipermercantilização do futebol, o que os diferencia dos demais e os leva muitas vezes a entrar em conflito com os próprios clubes. Além disso, possuem uma relação ambígua com a violência, sendo que muitos grupos enxergam a polícia como um inimigo, o que faz com que, frequentemente, não haja diálogo entre eles, mas apenas uma troca de acusações (Winands e Grau, 2016).

Os primeiros grupos ultras da Alemanha surgiram com as transmissões televisivas do futebol italiano. Quando muitos jogadores alemães foram jogar na Itália nos anos 1990, a mídia alemã passou a cobrir não só as partidas de futebol, mas, também, os fogos, as bandeiras e as coreografias das torcidas ultras italianas, que passaram a chamar a atenção dos torcedores alemães. Todavia, em contraste com parte significativa dos grupos ultras italianos, os alemães tendem a assumir um posicionamento político de esquerda (Merkel, 2012). Hoje em dia, eles constituem o principal movimento de torcidas alemão, superando os *hooligans* – que, em geral, são mais velhos (na casa dos 30/40 anos) e tendem a ser de direita e menos comprometidos com o espetáculo nas arquibancadas, conforme nos relatou em entrevista um assistente social.

A partir da constatação do movimento ultra, a KOS passou, então, a defender que os *Fanprojekte* desenvolvessem ações com todos os torcedores (não somente aqueles identificados como *hooligans*) e em todos os municípios que possuíssem clubes nas principais divisões que tivessem registros de situações de violência no futebol (Hourcade, Lestrin e Mignon, 2010). De modo geral, os projetos se estruturam em torno de duas estratégias:

- a) Do trabalho sociopedagógico com jovens por meio da atuação de educadores sociais, que devem se aproximar dos grupos e participar do seu dia a dia, na tentativa de compreender as questões envolvidas naquele contexto, suas motivações e problemas. Devem, ainda, acompanhar e avaliar permanentemente as ações desenvolvidas, definindo projetos de intervenção. Partem da premissa de que é importante apoiá-los e fortalecê-los e, em contrapartida, esperam que se comprometam na resolução dos problemas, atuando como interlocutores nas associações.
- b) Da mediação com as instituições públicas e atores sociais locais. O fato de o *Fanprojekt* ser independente dos clubes, associações de torcedores e forças de segurança favoreceu a constituição de um quadro regulador de trocas e relações. Essa estrutura é considerada particularmente útil para gerir situações de conflitos com o clube ou com a polícia e, também, para o relacionamento com os meios de comunicação.

Os *Fanprojekte* são instituições de educação não formal, autônomas, que procuram atuar junto a adolescentes e jovens adultos, onde quer que estejam (estádios, estações de trem, lugares públicos, bares, sedes de torcidas etc.), buscando estabelecer e intensificar a relação entre assistentes sociais, educadores e torcedores. Daí a valorização do *streetwork* e a importância cada vez maior atribuída à qualificação desses *outreach workers* (Klose e Schneider, 1995). Na base de seus projetos, subjaz a ideia de que é necessário um conhecimento especializado para intervir. Para o sucesso das iniciativas, os assistentes sociais e educadores devem conquistar a credibilidade, a confiança do grupo, para que seja possível legitimar as iniciativas.

Entre as ações desenvolvidas, destacam-se: palestras, reuniões, excursões, intercâmbios, torneios, campeonatos de “pelada”, aconselhamento em caso de problemas (familiares, escolares e com a polícia) e auxílio na produção da festa nos estádios, que incluem mosaicos e coreografias. Com relação aos objetos/materiais, os *Fanprojekte* realizam a mediação com os clubes, providenciando o registro de faixas, bandeiras e instrumentos. Participam, também, do planejamento das viagens dos torcedores, obtendo as informações necessárias (como chegar ao estádio e o que é permitido levar).

Além dos colaboradores, há outros atores sociais que vêm se revelando fundamentais, como os torcedores que já pertenceram à cena ultra, considerados mediadores com conhecimento prático. De acordo com Andreas Klose e Thomas Schneider, a mediação sociopedagógica com as torcidas pode reforçar as expressões criativas da experiência torcedora, propondo alternativas de lazer e formação. Também destacam a importância de um trabalho específico com aqueles que foram banidos, na tentativa de reintegrá-los e acompanhar aqueles que respondem a processos (1995).

Durante as reuniões nas sedes dos *Fanprojekte* visitados, a importância do trabalho de mediação foi bastante ressaltada. Lá, os assistentes sociais e educadores destacaram que um de seus principais propósitos é “dar voz aos torcedores” e que há um investimento – simbólico e material – para que os *Fanprojekte* os representem, de tal modo que os torcedores os reconheçam como um lugar onde possam interagir e se organizar. Nessas reuniões, foi mencionado que a base dessa atividade de mediação repousa na relação de confiança que se estabelece de parte a parte. Para isso, os *Fanprojekte* buscam construir uma relação de proximidade com os grupos, que permita compreender suas motivações, problemas e demandas. É aqui que a participação dos torcedores que já pertenceram à cena ultra se torna estratégica para o estabelecimento e fortalecimento das interações sociais e para a criação de laços sociais.

Em um encontro em Berlim, o diretor da KOS, Michael Gabriel, afirmou que as ações dos *Fanprojekte* visam fortalecer os aspectos positivos da experiência

torcedora, considerada um espaço livre (separado do mundo dos adultos) – com rituais próprios e múltiplas possibilidades de expressar talentos. Ao mesmo tempo, afirmou ser necessário amenizar os riscos de uma identificação muito forte dos jovens torcedores com seus grupos, pois esta pode levá-los a se sentirem demasiadamente fortes e poderosos, provocando seu isolamento. Diante disso, para ele, tanto o relacionamento cotidiano com esses jovens (nas sedes ou nas ruas) quanto o trabalho realizado nos dias de jogos é fundamental. Michael Gabriel também sublinhou a importância de apoiar as manifestações desses jovens e de considerar suas reivindicações – como é o caso da descriminalização da pirotecnia nos estádios, proibida por problemas de segurança. Além disso, destacou ser crucial incluí-los nos processos decisórios do futebol e apoiá-los nas suas tentativas de autogestão.

Para ilustrar essas tentativas, tomemos o caso do Bloco 42 – setor da Esprit Arena, gerido pelos ultras do Fortuna Düsseldorf e de onde assistimos a uma partida. Conforme nos foi dito por colaboradores do *Fanprojekt* local, os ultras possuem uma sala em tal setor, onde podem guardar seu material (bandeiras, microfones, instrumentos musicais etc.) e levar propostas para a sua melhoria. Para tanto, foi estabelecido um acordo em que se comprometeram a seguir algumas regras. O clube deixou claro que não toleraria, por exemplo, xingamentos e provocações de cunho racista ou homofóbico, nem o uso de sinalizadores. A partir deste entendimento, ficou definido que ele não interferiria na “curva organizada” e apoiaria a festa, coreografias e cânticos de incentivo nas arquibancadas. No momento de realização da pesquisa, o modelo já existia há 4 anos e vinha sendo pautado pelo diálogo contínuo para discutir reivindicações e resolver possíveis problemas.

Essa e as outras experiências citadas influenciaram, de certo modo, a criação, em 2008, de uma Federação Europeia de Torcedores (FSR), que defende os direitos dos torcedores e uma cultura positiva de torcida, lutando contra a violência e as discriminações em prol do diálogo com instituições esportivas e do controle das tensões entre policiais e torcedores (Hourcade, Lestrin e Mignon, 2010). A despeito das transformações (positivas) que o futebol alemão tem passado, não é possível afirmar que as situações de racismo e de violência tenham sido controladas, ainda que sejam menos problemáticas do que décadas atrás. Fomos informados, por exemplo, por torcedores ultras, da ocorrência de enfrentamentos antes do clássico entre Borussia Dortmund e Schalke 04, em que estivemos presentes. Inclusive, o contingente policial do jogo foi bastante significativo (em torno de três mil homens) e tivemos de aguardar a liberação da polícia para sairmos do estádio depois da partida – sugerindo certo temor, por parte das autoridades policiais, de possíveis confrontos entre torcedores rivais. Temor que não parece ser sem fundamento. Em 2017, noticiou-se que torcedores

do Borussia Dortmund atacaram os do RB Leipzig – o que resultou na prisão de 28 deles, inclusive por posse de material explosivo⁴.

Outra situação de tensão vivenciada por nós ocorreu na saída do jogo entre F. C. Union Berlin e F. C. Energie Cottbus, no estádio An der Alten Försterei, em Berlim. Ao entrarmos na estação de trem próxima ao estádio, os torcedores organizados brasileiros que acompanharam a partida conosco chamaram nossa atenção para um possível confronto, tendo em vista que torcedores locais nos seguiam (talvez, por questões raciais). Logo após a advertência, posicionaram-se em pontos estratégicos da estação, em posição de alerta, temendo um possível ataque de tais torcedores, que, felizmente, acabou não ocorrendo.

A fim de que os *Fanprojekte* sigam reduzindo situações de racismo e violência e aperfeiçoem seu trabalho, Richard Giulianotti e Peter Millward (2013) sugerem que se envolvam mais com outros grupos de torcedores e construam mais vínculos com a polícia e com o pessoal da segurança privada, explorando novas possibilidades de diálogo entre eles e os torcedores. Destacam, também, a importância de explorar novas formas de comunicação – com as mídias sociais virtuais – para a divulgação de campanhas e mensagens. Além disso, ponderam que uma dimensão a ser considerada diz respeito à ampliação do intercâmbio de conhecimento e *expertise* entre os *Fanprojekte* – sobretudo no âmbito internacional. Já Michael Gabriel e colaboradores dos *Fanprojekte* visitados observaram, em rodas de conversa, que, entre os desafios enfrentados na atualidade, está principalmente o fortalecimento do diálogo dos clubes com os torcedores (em especial aqueles que ocupam as chamadas “curvas” dos estádios, onde habitualmente localizam-se os grupos ultras).

Em Augsburg, um ultra também nos relatou que uma das preocupações é a retomada do movimento *hooligan* na região, que, por seu posicionamento político-ideológico à direita, rejeita campanhas contra o sexismo e contra a homofobia. Um ultra do Borussia Dortmund também demonstrou apreensão em relação a essa questão. Por isso mesmo, os colaboradores do *Fanprojekt* local realçaram a importância do diagnóstico e do investimento feito para identificar as causas dos conflitos entre diferentes tipos de torcedores. Inclusive, observaram que a distinção entre *hooligans* e ultras é algo mais complexo do que parece à primeira vista. De acordo com eles, ainda que existam pontos de convergência, os primeiros tendem a conferir um valor central aos conflitos violentos, concebendo-os como parte essencial do movimento. Ocorre que esse tipo de comportamento desperta interesse em alguns segmentos do movimento ultra. Assim, existem torcedores que participam de ambos os movimentos.

De todo modo, apesar desses problemas e desafios, os *Fanprojekte* gozam de reconhecimento entre acadêmicos e especialistas em segurança pública e vêm inspirando iniciativas em outros países da Europa, preocupados em formular

4 Disponível em:
<http://espn.uol.com.br/noticia/668500_28-torcedores-do-dortmund-sao-presos-apos-agressoes-a-fas-do-leipzig>.
Acesso em: 15 fev. 2017.

alternativas ao modelo inglês (Teixeira, 2014) – como atestam o *Progetto ultra* italiano e o *Fanarbeit* suíço, desenvolvidos a partir dos anos noventa (Busset, Besson e Jaccoud, 2014), ou ainda os casos da Polônia, República Checa e Áustria, onde o próprio *Fanprojekt* já existe há algum tempo ou, ao menos, está sendo explorado por alguns torcedores (Giulianotti e Millward, 2013).

VIOLÊNCIA NO FUTEBOL BRASILEIRO E DESDOBRAMENTOS DA EXPERIÊNCIA ALEMÃ

Uma vez apresentada a experiência alemã, direcionaremos nossa atenção para os desdobramentos da viagem do grupo brasileiro. Para compreendermos melhor esses desdobramentos, é preciso, antes, fazermos algumas observações sobre o fenômeno da violência no futebol brasileiro. Este não é um fenômeno novo nem homogêneo, assumindo diferentes formas em cada região do país. Por exemplo, em conversa informal com uma liderança de torcida, fomos advertidos que as armas utilizadas nos embates entre organizadas podem variar de lugar para lugar. No entanto, ainda que a análise dessas diferenças regionais não possa ser ignorada, enfocamos a realidade do eixo Rio-São Paulo. Primeiro, porque não há espaço para detalhar as singularidades de cada região do país. Segundo, porque a maior parte das produções sobre violência no futebol brasileiro foi produzida a partir desse contexto.

Feito este esclarecimento, começamos destacando que a violência existe desde a chegada do esporte ao país. Basta recordar que o futebol foi fundamental para a construção de um *etos* social excludente, que discriminava jogadores e torcedores negros, pardos e brancos pobres (Murad, 2007). Casos de confrontos físicos também existiam. Estudos em perspectiva histórica indicam a ocorrência de brigas e tumultos envolvendo torcedores no início do século XX, quando os clubes da zona sul carioca iam jogar nos subúrbios do Rio de Janeiro (Hollanda, 2009). Não à toa, já nos anos vinte, a imprensa demonstrava certa preocupação com as desordens no futebol brasileiro e começava a retratar os estádios como lugares “não familiares” (Malaia, 2012).

Nos anos 1940, o Jornal dos Sports iniciou ampla campanha pela “moralização” do futebol nacional, avaliando que as soluções para a violência nos estádios passariam pelo fim da impunidade e pelo estabelecimento de punições exemplares (Hollanda, 2009). Apesar da campanha, incidentes violentos foram registrados na década seguinte. Por exemplo: “em 1952, na Copa Rio, depois do confronto Peñarol e Corinthians o ônibus uruguaio foi apedrejado, o árbitro teve fratura no crânio” (Franco Júnior, 2007: 190).

Ao longo das décadas, modificaram-se as circunstâncias, os atores e as armas utilizadas nos confrontos. No final da década de 1960, surgiram as torcidas organizadas de futebol. Esse surgimento é fundamental para compreender os

atuais embates corporais e armados no contexto do futebol, pois tais torcidas imprimiram suas marcas sociais e culturais nas arquibancadas, criando novas redes de solidariedade e rivalidade. De acordo com Bernardo Buarque de Hollanda, dentre as marcas e inovações gradativamente criadas pelas torcidas organizadas, algumas requerem atenção especial, como fenômenos relativos à moral presente na linguagem, na música e nas caravanas de viagem (2009: 60).

No decênio de 1970, quando o Brasil enfrentava a forte repressão da ditadura civil-militar e as viagens já haviam se tornado parte do cotidiano das organizadas, os confrontos entre torcedores ganharam uma dimensão mais militarizada (Murad, 2007). No final da década de 1980, começou-se a registrar o uso de armas de fogo e a violência no futebol brasileiro notabilizou-se como conteúdo noticioso, entrando definitivamente para a agenda dos meios de comunicação. Isso ocorreu especialmente após o assassinato de um dos líderes da torcida Mancha-Verde (atual Mancha Alviverde), do Palmeiras (Toledo, 1996).

Na primeira metade da década de 1990, uma série de trágicos combates envolvendo torcedores organizados ganhou enorme repercussão midiática. O mais emblemático foi a chamada “Batalha Campal do Pacaembu”, quando torcedores de organizadas do Palmeiras e do São Paulo invadiram o gramado e se enfrentaram com paus e pedras, resultando num total de 102 feridos e na morte de um rapaz. A partir desse momento, promotores públicos e autoridades policiais passaram a ditar o debate acerca do fenômeno da violência no futebol, privilegiando medidas técnicas e de caráter repressivo (Toledo, 2012) – especialmente contra as torcidas organizadas.

Conforme já antecipamos, essas torcidas despontaram no final dos anos 1960 e no início dos anos 1970, em um ambiente urbano marcado pela profissionalização do futebol-espetáculo, reivindicando autonomia face aos clubes e adotando um novo estilo de torcer, a fim de demarcar distinção em relação às charangas, às torcidas uniformizadas e às torcidas organizadas surgidas na década de 1940 (ainda que pouco expressivos, alguns desses agrupamentos existem até hoje, como a Torcida Organizada do Vasco – TOV). Esses primeiros agrupamentos de torcedores se caracterizavam pelo etos carnavalesco das arquibancadas, pelo apoio incondicional ao time, por seus torcedores-símbolo, pelo comportamento amistoso no estádio e pelo reconhecimento da mídia (Teixeira e Hollanda, 2016: 10).

Por sua vez, as (atuais) torcidas organizadas são hierarquizadas e reúnem, especialmente, jovens do sexo masculino, entre 14 e 25 anos de idade, com origens e trajetórias socioculturais e econômicas distintas, mas que compartilham um mesmo estilo de vida. Nas arquibancadas, suas ritualizações, cânticos e corporalidades possuem a rivalidade e a manifestação de antagonismos como elementos centrais, ganhando visibilidade tanto pelo seu caráter festivo quanto

contestatório. Em 2016, por exemplo, as organizadas do Corinthians, especialmente os Caviões da Fiel, organizaram uma série de protestos, dentro e fora dos estádios, contra a Rede Globo (detentora dos direitos televisivos dos jogos), contra a corrupção na Federação Paulista de Futebol (FPF) e na Confederação Brasileira de Futebol (CBF), contra a “Máfia da Merenda”, contra o preço dos ingressos e contra a repressão nas arquibancadas, que ganhou as páginas dos jornais e foi, em algumas ocasiões, duramente reprimida pela Polícia Militar (PM).

Ao longo dos anos, as organizadas cresceram e foram se dividindo em uma miríade de subgrupos – “pelotões”, “canis”, “famílias”, “quebradas”, “bondes” etc. –, espalhados pelos bairros das cidades. Esses subgrupos possuem relativa autonomia, o que dificulta o controle por parte das lideranças. As organizadas também foram se tornando mais profissionais, burocráticas, empresariais e violentas (Teixeira, 2003). Segundo Toledo, é possível pensar que

o recrudescimento da violência entre os torcedores tenha a ver com esse desenraizamento ou descomprometimento com o corpo reificado pela moralidade do trabalho, até então ordenador da produção material e simbólica da vida cotidiana, sensibilizando, sobretudo os jovens que ainda estavam por ingressar num mercado de trabalho em franca transformação e desregulamentação (2012: 140).

Esse recrudescimento contribuiu para deteriorar a imagem das torcidas organizadas e estigmatizar seus membros. Acusadas pelos meios de comunicação de desagregarem laços sociais, essas torcidas têm sido consideradas muitas vezes uma perigosa ameaça à ordem social (Teixeira, 2003; Lopes, 2013). Ao mesmo tempo em que ignora o fato de as organizadas constituírem importantes fontes de identidade, lazer e socialização para milhões de jovens, esse entendimento perde de vista as relações umbilicais entre a violência social brasileira – “enorme desigualdade social, corrupção crônica da elite política, baixa consciência de cidadania” (Hilário Franco Júnior, 2007: 190) – e os confrontos entre tais torcidas. Confrontos que são altamente complexos e estão relacionados a problemas sociais que exigem uma análise cuidadosa, não podendo ser reduzidos a explicações superficiais, que tendem a reforçar estereótipos e estigmas, tornando ainda mais difícil o adequado enfrentamento da questão. Como observa Hilário Franco Júnior, o fenômeno da violência no futebol precisa “ser compreendido apesar dos clichês, não por meio deles” (2007: 190).

O entendimento de que as torcidas organizadas constituem uma perigosa ameaça também serve para unificar os diferentes agrupamentos (e seus membros) numa mesma identidade coletiva, independentemente de suas diferenças e divisões. Isto é, serve para homogeneizá-los e essencializá-los, o que é um equívoco. Afinal, uma série de pesquisas demonstra a existência de diferencia-

ções e divergências no universo das organizadas (Hollanda, 2009; Teixeira, 2003; Toledo, 1996). A título de exemplo: se a rivalidade e o conflito são dimensões constitutivas da sociabilidade entre a maior parte de seus membros, o significado e a função social da briga, ou seja, da “pista” (categoria nativa, central nos discursos dos informantes) variam de acordo com a “ideologia” (outra categoria nativa) de cada torcida.

Para alguns agrupamentos, o incentivo ao time é central e a rivalidade se resume às provocações na arquibancada. Esse tende a ser o caso das chamadas “torcidas chopp”, que exaltam a paixão pelo clube, o consumo de bebidas alcoólicas e rejeitam uma relação belicosa com as rivais. Já as torcidas de “pista” são aquelas que valorizam a disposição para a luta física como uma espécie de “obrigação moral” e demonstração de fidelidade ao coletivo (Teixeira, 2003). Mas, mesmo entre as torcidas que admitem a possibilidade do embate físico, ele é, muitas vezes, encarado como uma resposta, uma consequência, e não uma atitude intencional.

Estudos demonstram que tais confrontos não são o produto da mera casualidade, nem promovidos por indivíduos “desajustados”, mas são regidos por um ethos de virilidade, relacionado ao código de masculinidade vigente nesses grupos (Teixeira, 2003). José Garriga Zucal, por exemplo, é categórico ao afirmar que as práticas violentas no contexto das torcidas de futebol não devem ser concebidas como irracionais, porque são significativas para os torcedores (2010). Para alguns deles, essas práticas estão associadas à conquista territorial, a determinadas concepções de corpo e a um modelo de “masculinidade agressiva”, que diz que “homem de verdade” deve aguentar as adversidades e a dor. Neste contexto, a participação em embates corporais é um importante instrumento de posicionamento identitário e uma forma privilegiada de obtenção de capital social.

De modo geral, as brigas entre as torcidas organizadas não são ações espontâneas (Teixeira, 2013; Toledo, 1996), mas obedecem a certos padrões de relacionamento e reciprocidade entre elas. Assim, se existe a expectativa de que haja respeito, apoio e diálogo entre as “torcidas amigas”; entre as “inimigas”, espera-se provocações, enfrentamentos, roubos de materiais (bonés, camisetas, bandeiras e faixas da torcida adversária) e, em casos mais extremos, mortes. Neste contexto, para responder ao dano sofrido, é preciso “pagar na mesma moeda”. Só assim é possível restaurar a honra do agrupamento, o que, evidentemente, produz um ciclo sangrento de vinganças (Teixeira, 2003).

Segundo alguns de nossos informantes, esse ciclo parece ter se radicalizado. Afinal, na sua percepção, as organizadas perderam sua “ideologia” inicial, que enaltecia as lutas corporais como o único recurso legítimo nos confrontos. Hoje em dia, predominaria “a covardia”, expressa no uso de armas e espancamentos. Para agravar ainda mais a situação, disputas por dinheiro e pela revenda ilegal

de ingressos estariam provocando mais cisões e confrontos.

Essa situação levou muitos integrantes das organizadas a migrarem para novos movimentos torcedores, que se articularam a partir dos anos 2000, inspirados em modelos sul-americanos, particularmente nas *barras* argentinas. A Geral do Grêmio, formada em 2001, foi uma das primeiras experiências desta natureza (Rodrigues, 2012). No Rio de Janeiro, o fenômeno desencadeou-se especialmente a partir de 2006, com a criação do movimento Loucos pelo Botafogo, seguido da Urubuzada, Guerreiros do Almirante e Legião Tricolor. De acordo com Teixeira,

chama atenção inicialmente, nos relatos dos integrantes o desejo de distinguir-se do modo de torcer das organizadas, manifestando o objetivo de inaugurar outra sociabilidade em relação ao futebol, em que a paixão aparece sob o idioma da loucura, devoção e não do perigo, em uma clara demonstração de evitação e distanciamento do estigma de “torcedor violento” por elas representado (2013: 7).

Cientes da “crise” vivida pelas organizadas, lideranças de torcidas, contrariando o clichê de que são politicamente alienadas, articularam estratégias de mobilização e iniciaram um processo de reação, que culminou na constituição de duas importantes entidades representativas. A primeira delas foi a Federação de Torcidas Organizadas do Rio de Janeiro (FTORJ)⁵. Esta foi fundada em 2008, por lideranças das principais organizadas dos quatro grandes clubes cariocas. Inspirada nos trabalhos da antiga Associação das Torcidas Organizadas do Rio de Janeiro (ASTORJ), a FTORJ passou a buscar estabelecer um canal de comunicação com a polícia, administradores de estádio, dirigentes de clube e imprensa.

O maior desafio foi construir uma pauta de ações coletivas visando fazer valer os direitos dos torcedores organizados nos estádios do Rio de Janeiro (Hollanda, Medeiros e Teixeira, 2015). Direitos enfraquecidos pelas transformações arquitetônicas ocorridas em parte desses estádios (por conta dos megaventos esportivos realizados na cidade, como a Copa do Mundo 2014 e as Olimpíadas 2016) e pela Lei 12.299/2010, que promoveu modificações no Estatuto de Defesa do Torcedor (EDT), responsabilizando civilmente, de forma objetiva e solidária, as organizadas por possíveis danos provocados por seus membros dentro dos estádios, em suas imediações e nos trajetos de ida e volta.

Desde sua fundação, a FTORJ revelou-se um importante ator social e suas ações de mediação nas arenas públicas desempenharam um papel estratégico nas discussões sobre políticas de prevenção da violência no futebol, dando visibilidade e legitimidade às reivindicações das associações torcedoras. Ao mesmo tempo, engajou-se na resolução de problemas, buscando o entendimento entre agrupamentos adversários com histórico de rivalidade violenta. O conhecimen-

5 Disponível em:
<<https://ftorj.wordpress.com/>>.
Acesso em: 16 fev. 2017.

to acumulado pela FTORJ em seu trânsito pelos espaços públicos – que envolveu o investimento no diálogo entre lideranças de torcidas organizadas de todo o país, cientes do risco da possível extinção desses agrupamentos – foi fundamental no processo de negociações e entendimentos que resultou, conforme retomaremos, na fundação da Associação Nacional das Torcidas Organizadas (ANATORG)⁶, que luta pelo reconhecimento da cultura de torcer das organizadas.

Atualmente, é possível dizer que não há no Brasil incentivos para celebrar a paixão por um clube por meio da criação de um clima festivo nas arquibancadas. Em São Paulo, por exemplo, uma lei estadual proíbe o uso de bandeiras com mastro e está vetada a presença de torcidas adversárias nos clássicos. Até agosto de 2017, por conta de brigas ocorridas em 2016, as organizadas também estavam proibidas de levar instrumentos musicais, bandeirões e faixas (algumas do Corinthians ainda seguem nessa situação). Por outro lado, as organizadas cariocas vivem uma situação um pouco diferente. O trabalho realizado pelo Grupamento Especial de Policiamento em Estádios (GEPE), criado em 1991, vem (ou vinha) produzindo ações eficazes na gestão dos conflitos.

Essa eficácia, todavia, tem sido colocada em xeque por conta de sua atuação mais recente. No fim de 2016, por exemplo, depois de conflitos com a torcida corinthiana no Maracanã, o agrupamento decidiu, no fim do jogo, reter cerca de três mil pessoas para identificar os envolvidos na confusão. Quarenta e dois torcedores foram presos no estádio e encaminhados para o presídio de Bangu. Nos dias subsequentes, a imprensa publicou relatos de torcedores acusando os policiais de ameaçarem, agredirem e torturarem parte da torcida retida⁷. A truculência e a falta de planejamento do GEPE também já haviam sido abordadas e criticadas por pesquisadores (Alvito, 2012, 2014). Apesar disso, lideranças de organizadas e da própria FTORJ reconheceram, em outros estudos, avanços na abordagem da questão, avaliando que o GEPE constitui uma referência em policiamento, quando comparado ao feito em outros estados brasileiros (Teixeira, 2003; Hollanda, Medeiros e Teixeira, 2015).

Em entrevista a um dos autores, o Tenente-Coronel João Fiorentini, ex-comandante do GEPE, esclareceu que uma organizada pode exercer suas atividades desde que apresente a ata de fundação registrada em cartório, seu estatuto, a ata de eleição da diretoria e o cadastro de, no mínimo, 20 membros. Além do mais, deve solicitar autorização para a entrada do material nos estádios (faixas, bandeiras, bateria etc.) e indicar os responsáveis pelo mesmo. Tais procedimentos fazem parte do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) elaborado pelo Ministério Público do Rio de Janeiro, em 2011, e assinado pelas principais organizadas do estado. Esse documento (que trata, ainda, das sanções previstas às torcidas transgressoras e dos órgãos colegiados responsáveis por julgá-las) tem sido alvo de críticas por parte das torcidas, que entendem que ele reforça meca-

6 Disponível em:
<<http://anatorg.com.br/wp/>>.
Acesso em: 16 fev. 2017.

7 Disponível em:
<<http://www.revistaforum.com.br/2016/10/26/torturas-agressoes-e-ameacas-o-que-a-globo-nao-mostrou-no-classico-entre-corinthians-e-flamengo/>>.
Acesso em: 16 fev. 2017.

nismos de controle e penalização, deixando pouco espaço para a sua defesa.

O Tenente-Coronel João Fiorentini também esclareceu que o GEPE realiza reuniões com dirigentes de organizadas e faz a escolta dessas torcidas nos dias de jogos (no trem, barcas, metrô e a pé). Além disso, mencionou o importante papel desempenhado pela FTORJ no enfrentamento do problema da violência. No entanto, em sua visão, para que o trabalho de prevenção possa dar resultados em longo prazo, os clubes de futebol precisam cooperar, engajando-se no processo – o que, diga-se de passagem, vai ao encontro do que postula a experiência alemã.

Apesar dessa experiência ser diferente daquelas implementadas no Brasil, ela já começa a ter impactos no debate público sobre o tema em nosso país. Afinal, as torcidas envolvidas na viagem à Alemanha, inspiradas pelos *Fanprojekte*, reelaboraram seus discursos e vêm se posicionando a favor da adoção de medidas baseadas em tal modelo. Por exemplo: no seminário realizado no Rio de Janeiro pela agência alemã GIZ, durante a Copa do Mundo, com os participantes da viagem de intercâmbio, as lideranças presentes lançaram seu apelo adotando um slogan do movimento ultra alemão “Fale conosco, não sobre nós”. Nos meses seguintes, o movimento de articulação das torcidas de todo o país avançou, culminando com o lançamento da ANATORG, em dezembro de 2014. Certamente, o fato de parte dos seus dirigentes ter tido contato com os projetos sociopedagógicos na viagem à Alemanha repercutiu nos objetivos e propostas que estão na base da fundação da entidade, anunciada no III Seminário Nacional de Torcidas Organizadas, promovido pelo Ministério do Esporte. Tais seminários contribuíram para trocas de ideias e diálogos entre integrantes de torcidas e entre eles e o Poder Público. A atuação, em especial, de um representante do referido ministério foi central para os desdobramentos seguintes. Motivado pelas experiências observadas na Alemanha e pelos debates mantidos com membros de torcidas organizadas e pesquisadores⁸, Helvécio Araujo contribuiu para a alteração da configuração dos seminários, de modo que as torcidas tivessem voz e espaço para apresentar suas ideias. Participou, ainda, da constituição da Câmara Técnica de Organização e Associação de Torcedores junto à CONSEGUE, em 2014, reunindo torcedores, pesquisadores e representantes do governo. No início do segundo mandato da presidenta Dilma Rousseff, em 2015, Helvécio também acompanhou a criação da Câmara Temática de Acadêmicos e Estudiosos, algo inédito no âmbito governamental e para a qual foram convidados quatro especialistas⁹.

APONTAMENTOS PARA O BRASIL

Essas mudanças acenaram para a possibilidade de fomentar discussões sobre a adoção de um trabalho sociopedagógico, articulado a medidas de caráter repres-

⁸ Nesse percurso é importante destacar a participação da pesquisadora Heloísa Baldy dos Reis na constituição da CONSEGUE e a sua atuação como consultora dos Ministérios da Justiça e dos Esportes de 2003 a 2015.

⁹ Para integrar esta Câmara foram convidados quatro pesquisadores: Bernardo Buarque de Hollanda (FCV), Felipe Tavares Paes Lopes (UNISO), Heloísa Helena Baldy dos Reis (Unicamp) e Rosana da Câmara Teixeira (UFF).

sivo. O desenvolvimento de projetos-piloto por parte do Ministério do Esporte com a colaboração de educadores e assistentes sociais habilitados para atuar junto aos torcedores parece-nos um bom ponto de partida. Todavia, acreditamos que tal estratégia só será bem-sucedida caso consiga efetivamente envolver os torcedores, de modo a favorecer uma reflexão crítica sobre suas ações e sobre a intolerância em geral. Para tanto, na gestão dos conflitos, é fundamental considerar os modelos de torcidas existentes no país e a diversidade de perfis e estilos de torcer envolvidos no mundo das organizadas. Nesse sentido, consideramos necessário hierarquizar os problemas e definir estratégias diferenciadas para cada caso.

Vale assinalar a importância dada pelos *Fanprojekte* à abordagem individualizada e flexível dos torcedores em seus próprios ambientes de vida (como os estádios, caravanas ou sedes de torcidas). Não à toa, conforme já antecipamos, um dos pontos-chaves dessa experiência é o acesso à cena torcedora, o que envolve, evidentemente, a construção de relações de confiança. Essas relações não significam, no entanto, segundo Martin Winands e Andreas Grau, aceitar, de forma inquestionável, as atitudes, ideias e valores dos torcedores (2016).

Ainda que o contexto brasileiro seja significativamente diferente e ele mesmo não seja homogêneo, consideramos que o caso alemão é inspirador na medida em que reconhece a importância de uma tradição torcedora mais participativa e a necessidade de dar voz àqueles grupos de torcedores habitualmente estigmatizados como violentos e baderneiros. Afinal, isso pode contribuir para a geração de compreensão e empatia com os mesmos, evitando, portanto, que enxerguemos somente “nosso sofrimento”, “nossa humanidade”, e, com isso, caiamos no equívoco de construir medidas de segurança pautadas na contraposição, simplista e maniqueísta, “nós vs. eles”.

Também entendemos que o envolvimento efetivo dos clubes, das federações estaduais e da CBF nas políticas de prevenção da violência pode contribuir para um maior entendimento entre as partes. Outra questão a ser considerada diz respeito às medidas sociopedagógicas como estratégia para a redução dos confrontos violentos. Fala-se muito que é preciso educar os torcedores para uma “cultura de paz”, que permita aumentar o grau de tolerância entre eles. No entanto, geralmente, acredita-se que, para tanto, basta criar algumas campanhas educativas nos estádios e nos meios de comunicação. Embora sejam importantes, essas campanhas são insuficientes. Ao analisar as campanhas contra o racismo no futebol alemão, Andreas Zick observa, por exemplo, que elas podem até aumentar a comunidade de torcedores progressistas, mas não atingem os racistas (2013).

Outro ponto a ser destacado é que, embora reconheçamos que os esforços de mediação da ANATORC sejam fundamentais, outros mediadores (educadores sociais e assistentes sociais) também são necessários para atuar conjuntamente com as organizadas e ajudá-las a colocar em prática ações sociopeda-

gógicas, de modo que as políticas públicas possam caminhar na direção de um modelo efetivamente preventivo.

Além de indicar a pertinência da incorporação desses mediadores e do estabelecimento de novos canais de comunicação entre o Poder Público e os torcedores, os *Fanprojekte* evidenciam a necessidade da produção de diagnósticos profundos e independentes sobre a violência no futebol – o que significa que é preciso que haja uma maior incorporação do conhecimento científico disponível nas políticas de segurança para os espetáculos esportivos, evitando que análises superficiais e distorcidas as orientem.

Vale ainda ressaltar que as atividades levadas a cabo pelos *Fanprojekte* devem ser entendidas no contexto das políticas públicas para a juventude, não se limitando, exclusivamente, a enfrentar questões relacionadas às torcidas de futebol. Na verdade, com frequência, essas atividades servem de dispositivos para promover a reflexão sobre questões mais gerais, que afligem a maior parte dos jovens. Sendo assim, não podemos deixar de enxergar nas torcidas organizadas brasileiras um lugar estratégico para o Poder Público atuar e se aproximar dos jovens e lidar com suas angústias e anseios.

Por fim, conforme procuramos demonstrar neste artigo, o trabalho socioeducativo realizado pelos *Fanprojekte* fornece importantes subsídios para reflexões em torno da elaboração de políticas de prevenção, que inclua a participação dos torcedores na discussão e na proposição de alternativas, indo além das soluções centradas na punição e repressão dos agrupamentos. Contudo, entendemos que o desenvolvimento de um trabalho dessa natureza deve ser objeto de um amplo processo de discussões. Afinal, o que se compreende por socioeducativo? Uma medida socioeducativa pode, evidentemente, tanto servir de instrumento de opressão e controle social quanto alimentar a reflexão crítica. Em outras palavras: tal categoria expressa diferentes concepções e finalidades, que precisam ser explicitadas e muito bem definidas. Sendo assim, parece importante não reificá-la, como se todos compartilhassem consensualmente seus significados, sob o risco de naturalização de processos sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A criação da FTORJ e na sequência da ANATORG insere o Brasil em uma agenda de discussões que vem se fortalecendo na Europa a respeito das novas configurações das associações torcedoras e do conjunto de mobilizações levadas a cabo por elas, que apresentam uma nova face do fenômeno das torcidas de futebol. Estudos europeus (Busset, Besson e Jaccoud, 2014) indicam que um número cada vez maior de torcidas vem formulando reivindicações, propondo ações coletivas e se mostrando disposto a defender a sua visão do futebol. Tais estudos também

indicam que um dos maiores desafios das torcidas reside na capacidade de elas superarem as rivalidades violentas que têm pautado suas interações, a fim de que possam formular estratégias comuns de intervenção no espaço público.

No Brasil, algumas “brechas” para o diálogo entre as torcidas organizadas e entre elas e o Poder Público foram abertas por meio de seminários regionais e nacionais organizados pelo Ministério do Esporte. Essas ações foram importantes para a promoção do diálogo e para a busca de soluções para a intolerância no espetáculo futebolístico. Não à toa, em nossa jornada pelas cidades alemãs, uma categoria-chave nos discursos e ações dos *Fanprojekte* foi a de mediação. Do ponto de vista analítico, a mediação é um fenômeno sociocultural, que produz interações e trocas através das quais fronteiras são cruzadas, estabelecendo-se pontes e canais de comunicação entre categorias e grupos sociais muitas vezes distintos (Velho, 2001). Nas palavras de Celso Castro, “mediador é alguém que se especializa na articulação e na negociação dos conflitos” (2001: 212). Trata-se de realizar uma interferência criativa, capaz de gerar transformações, novos valores e novas condutas. Assim, firmando conexões entre instituições e saberes oriundos de diversos universos culturais, os mediadores podem cooperar para a criação de alianças com setores do Poder Público, favorecendo o atendimento de reivindicações (Kuschnir, 2015).

As lideranças pertencentes à ANATORG vêm exercendo o papel de mediadoras junto ao Poder Público e junto às bases das organizadas para ganhar a confiança de ambos e, assim, representar e defender os interesses dos torcedores organizados. Esta tarefa, todavia, não é fácil, uma vez que o histórico de conflitos leva muitos integrantes a verem com desconfiança a aproximação entre agrupamentos rivais, o que prejudica a consolidação das alianças e pactos firmados. A cada novo confronto, a ANATORG também se vê desafiada a provar publicamente que seus objetivos são legítimos frente à visão disseminada pelos meios de comunicação de que as organizadas são “problemáticas”, “patológicas”, “perigosas”.

A ANATORG se vê igualmente desafiada a preservar os canais de comunicação e o diálogo com o Poder Público a cada mudança de governo. Ainda que o Ministério do Esporte tenha dado passos importantes no período compreendido entre 2014 e 2016, revelando disposição para a elaboração de políticas públicas de prevenção mais inclusivas, buscando reunir torcedores, pesquisadores, representantes do governo e especialistas em segurança pública em seminários e câmaras temáticas, a conjuntura atual ameaça dar um “banho de água fria” nesse processo. A deposição da presidenta Dilma Rousseff em 2016 e a crise política que atravessa o país têm gerado entre os membros da ANATORG o temor de um retrocesso, já que a possibilidade da interrupção dos debates e das atividades que vinham sendo desenvolvidas ameaça os avanços alcançados, o que seria um enorme desperdício de dinheiro, tempo e energia.

Rosana da Câmara Teixeira é doutora em Antropologia Cultural pelo PPGSA (UFRJ) e desenvolveu pesquisas de pós-doutorado no PPGAS (Museu Nacional-UFRJ). Professora Associada da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense.

Felipe Tavares Paes Lopes é doutor em Psicologia Social pela USP e desenvolveu pesquisas de pós-doutorado na FEF-Unicamp e no CPDOC-FGV. Atualmente é docente do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da UNISO, onde desenvolve pesquisa sobre movimentos de torcedores de futebol com auxílio da Fapesp.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALABARCES, Pablo

- 2012 *Crônicas del aguante: fútbol, violencia y política*. Buenos Aires, Capital Intelectual.

ALVITO, Marcos

- 2012 “Maçaranduba neles! Torcidas organizadas e policiamento no Brasil”. *Revista Tempo*, v. 19, n. 34: 81-94.
- 2014 “A madeira da lei: *gerir* ou *gerar* a violência nos estádios brasileiros”. In HOLLANDA, Bernardo Buarque Borges de e REIS, Heloisa Helena Baldy dos (orgs.). *Hooliganismo e Copa do Mundo de 2014*. Rio de Janeiro, 7 Letras, pp. 21-36.

BUSSET, Thomas; BESSON, Roger; e JACCOUD, Christophe (orgs.)

- 2014 *L'Autre visage du supportérisme. Autorégulations, mobilisations collectives et mouvements sociaux* (vol. 6). Berne, Suíça, Peter Lang As/Centre International d'Étude Du Sport.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

- 2006 “O trabalho do antropólogo; olhar, ouvir, escrever”. In *O trabalho do antropólogo*. Brasília e São Paulo, Paralelo 15 e Editora Unesp, pp.17-35.

CASTRO, Celso

- 2001 “Comentários”. In VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro, Aeroplano, pp. 205-212.

DUNNING, Eric

2003 *El fenómeno deportivo: estudios sociológicos en torno al deporte, la violencia y la civilización*. Barcelona, Paidotribo.

2006 “The Social Roots of Football Hooliganism: A Reply to the Critics of the ‘Leicester School’”. In GIULIANOTTI, Richard; BONNEY, N.; e HEPWORTH, M. (orgs.). *Football, Violence and Social Identity*. Londres e Nova York, Routledge, pp. 128-157.

DUNNING, Eric; MURPHY, Patrick; e WILLIAMS, John

1993 [1986] “Spectator Violence at Football Matches: Towards a Sociological Explanation”. In ELIAS, Norbert e DUNNING, Eric (orgs.). *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Cambridge, Blackwell, pp. 245-266.

DWERTMANN, Hubert e RIGAUER, Bero

2002 “Football Hooliganism in Germany: A Developmental Sociological Study”. In DUNNING, Eric; MURPHY, Patrick; WADDINGTON, Ivan; e ASTRINAKIS, Antonios E. (orgs.). *Fighting Fans: Football Hooliganism as a World Phenomenon*. Dublin, University College Dublin Press, pp. 75-87.

FLORENZANO, José Paulo

2010 “A babel do futebol: atletas interculturais e torcedores ultras”. *Revista de História*, São Paulo, n. 163: 149-174.

2014 “Um *calcio* diverso: partidas políticas e torcidas ultras”. In HOLLANDA, Bernardo Buarque Borges de e REIS, Heloisa Helena Baldy dos (orgs.). *Hooliganismo e Copa do Mundo de 2014*. Rio de Janeiro, 7Letras, pp. 77-90.

FRANCO JÚNIOR, Hilário

2007 *A dança dos deuses: futebol, sociedade, cultura*. São Paulo, Companhia das Letras.

GABRIEL, Michael

2013 “20 Years of KOS 20 of Advice, Dialogue and Networking”. In GABRIEL, Michael; SELMER, Nicole; e THALER, Heidi (orgs.). *Fan Work 2.0. Future Challenges for the Pedagogical Work with Football Fans*. Frankfurt, Main, Imprenta, Obertshausen, pp. 27-40.

GEERTZ, Clifford

1997 [1983] “‘Do ponto de vista dos nativos’: a natureza do entendimento antropológico”. In *Saber local*. Petrópolis, Vozes, pp.85-107.

GIULIANOTTI, Richard

2002 [1999] *Sociologia do futebol: dimensões históricas e socioculturais do esporte das multidões*. São Paulo, Nova Alexandria.

GIULIANOTTI, Richard e MILLWARD, Peter

2013 “The Role of Fan Projects in Avoiding Conflict at Football Matches”. *ICSS Journal*, v. 1, n. 4: 67-71.

HOLLANDA, Bernardo Buarque Borges de

2009 *O clube como vontade e representação: o jornalismo esportivo e a formação das torcidas organizadas de futebol no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 7Letras.

2014 “O fim do Estádio-nação? Notas sobre a construção e remodelagem do Maracanã para a Copa de 2014”. In CAMPOS, Flávio de e ALFONSI, Daniela (orgs.). *Futebol objeto*. São Paulo, Leya, pp. 321-348.

HOLLANDA; Bernardo Buarque de; MEDEIROS, Jimmy;
e TEIXEIRA, Rosana da Câmara

2015 *A voz da arquibancada: narrativas de lideranças da Federação de Torcidas Organizadas do Rio de Janeiro (FTORJ)*. Rio de Janeiro, 7Letras.

HOURCADE, Nicolas; LESTRLIN, Ludovic; e MIGNON, Patrick

2010 *Livre vert du supportérisme. État des lieux et propositions d'actions pour le développement du volet préventif de la politique de gestion du supportérisme*. Paris, Rapport pour le secretariat d'État aux sports.

KLOSE, Andreas e SCHNEIDER, Thomas

1995 *Outreach Work of Fan Projects*. (Mimeo).

KUSCHNIR, Karina

2015 *Antropologia da política: uma perspectiva brasileira*. Centre for Brazilian Studies. University of Oxford. Disponível em: <http://www.brazil.ox.ac.uk/workingpapers/Karina%20Kuschnir>, acesso em 19/11/2015.

LOPES, Felipe Tavares Paes

2013 “Dimensões ideológicas do debate público sobre a violência no futebol brasileiro”. *Revista Brasileira de Educação Física e Esporte*, São Paulo, v. 27, n. 4: 597-612.

MALAIA, João M. C.

- 2012 “Torcer, torcedores, torcedoras, torcida (bras.): 1910-1950”. In HOLLANDA, Bernardo Buarque Borges de; MALAIA, João M. C.; TOLEDO, Luiz Henrique; e MELO, Victor Andrade (orgs.). *A torcida brasileira*. Rio de Janeiro, 7Letras, pp. 53-85.

MAGNANI, José Guilherme Cantor

- 2003 “Antropologia urbana e os desafios da metrópole”. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, v.15, n. 1: 81-95. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12395>, acesso em 27/11/2015.

MERKEL, Udo

- 2012 “Football Fans and Clubs in Germany: Conflicts, Crises and Compromises”. *Soccer & Society*, v. 13, n. 3: 359-376.

MURAD, Mauricio

- 2007 *A violência e o futebol: dos estudos clássicos aos dias de hoje*. Rio de Janeiro, FGV.
- 2013 “Práticas de violência e mortes de torcedores no futebol brasileiro”. *Revista USP*, n. 99: 139-152.

MURPHY, Patrick; WILLIAMS, John; e DUNNING, Eric

- 1994 *O futebol no banco dos réus*. Oeiras, Celta.

MURZI, Diego; ULIANA, Santiago; e SUSTAS, Sebastián

- 2011 “El fútbol de luto: análisis de los factores de muerte y violencia en el fútbol argentino”. In MATIAS, Godio S. e ULIANA, Santiago (orgs.). *Fútbol y sociedad: prácticas locales e imaginarios globales*. Sáenz Peña, Universidad Nacional de Tres de Febrero, pp. 175-196.

PALHARES, Marcelo Fadori Soares; CABRERA, Nicolas;

e SCHWARTZ, Gisele Maria

- 2014 “Apuntes para un estudio comparativo entre torcidas organizadas e hinchadas”. *Movimento*, Porto Alegre, v. 20, n. esp.: 163-176.

REIS, Heloisa Helena Baldy dos

- 2006 *Futebol e violência*. Campinas, Autores Associados.

RODRIGUES, Francisco Carvalho dos Santos

- 2012 *Amizade, trago e alento. A torcida Geral do Grêmio (2001-2011) da revolta à institucionalização: mudanças na relação entre torcedores e clubes no campo esportivo brasileiro*. Niterói, dissertação de mestrado em História, Universidade Federal Fluminense.

TEIXEIRA, Rosana da Câmara

- 2003 *Os perigos da paixão: visitando jovens torcidas cariocas*. São Paulo, Annablume.
- 2013 “Futebol, emoção e sociabilidade: narrativas de fundadores e lideranças dos movimentos populares de torcedores no Rio de Janeiro”. *Esporte e Sociedade*, ano 8, n. 21. Disponível em: <http://www.uff.br/esportesociedade/>, acesso em 27/11/2015.
- 2014 *Mediação de conflitos e políticas públicas de prevenção da violência: possibilidades, limites e desafios do trabalho sociopedagógico com torcidas de futebol realizado pelo Fanprojekt na Alemanha*. Rio de Janeiro, projeto de pós-doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS), Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TEIXEIRA, Rosana da Câmara e HOLLANDA, Bernardo Buarque Borges de

- 2016 “Espetáculo futebolístico e associativismo torcedor no Brasil: desafios e perspectivas das entidades representativas de torcidas organizadas no futebol brasileiro contemporâneo”. *Esporte e Sociedade*, 28: 1-26. Disponível em: <http://www.uff.br/esportesociedade/pdf/es2803.pdf>, acesso em 21/08/2017.

TOLEDO, Luiz Henrique de

- 1996 *Torcidas organizadas de futebol*. Campinas, Autores Associados/Anpocs.
- 2012 “Políticas da corporalidade: sociabilidade torcedora entre 1990-2010”. In HOLLANDA, Bernardo Buarque de; MALAIA, João M. C.; TOLEDO, Luiz Henrique de; e MELO, Victor Andrade de (orgs.). *A torcida brasileira*. Rio de Janeiro, 7Letras, pp. 122-158.

TREJO, Fernando Segura M. e MURZI, Diego

- 2013 “Alternativas europeas comparadas de gestión de la seguridad y la violencia en los estadios de fútbol: tres enfoques y aplicaciones diferentes. ¿Qué se puede aprender?”. In ZUCAL, Jose Garriga (org.). *Violencia en el fútbol: investigaciones sociales y fracasos políticos*. Buenos Aires, EGodot Argentina, pp. 267-296.

TSOUKALA, Anastassia

- 2014 “Administrar a violência nos estádios da Europa: quais racionalidades?”. In HOLLANDA, Bernardo Buarque Borges de e REIS, Heloisa Helena Baldy dos (orgs.). *Hooliganismo e Copa de 2014*. Rio de Janeiro, 7Letras, pp. 21-36.

VELHO, Gilberto

- 2001 “Biografia, trajetória e mediação”. In VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro, Aeroplano, pp.13-28.

WINANDS, Martin e GRAU, Andreas

- 2016 “Socio-Educational Work with Football Fans in Germany: Principles, Practice and Conflicts”. *Soccer & Society* (online): 1-17.

ZICK, Andreas

- 2013 “Group-Focused Enmity in Football: Observations and Challenges”. In GABRIEL, Michael; SELMER, Nicole; e THALER, Heidi (orgs.). *Fan Work 2.0. Future Challenges for the Pedagogical Work with Football Fans*. Frankfurt, Main, Imprinta, Obertshausen, pp. 67-79.

ZUCAL, José Garriga

- 2010 *Nosotros nos peleamos: violencia e identidad de una hinchada de fútbol*. Buenos Aires, Prometeu Libros.

Recebido em 4 de dezembro de 2015. Aceito em 11 de junho de 2018.

As histórias dos outros

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152164>

Marina Vanzolini

🏠 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
✉ marinavanzolini@gmail.com

RESUMO

Assim como outros povos amazônicos, os Aweti – povo tupi que habita a região dos formadores do rio Xingu – costuma designar certas narrativas por uma expressão que pode ser traduzida por “história dos antigos”. No mais das vezes, contudo, referem-se a elas simplesmente como “histórias” ou, mais precisamente, *tomowkap*, termo cuja tradução literal seria “instrumento de orientar”, e que pode designar igualmente o relato de um evento ocorrido no passado recente. O que segue é uma tentativa de levar a sério esse fato – a (ou certa) indiscernibilidade do mito em relação a outros tipos narrativos – explorando suas implicações epistemológicas e ontológicas. A aposta deste artigo é que isso pode nos dizer algo sobre o que os Aweti pensam, não apenas sobre a natureza disso que chamamos *mito*, mas também sobre a natureza do conhecimento que se pode ter do mundo de forma geral e, com isso, sobre a natureza do seu mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Mito, Aweti, Alto Xingu, teoria do conhecimento, ontologia

THE STORIES OF OTHERS

ABSTRACT

As many other Amazonian indigenous peoples, the Aweti – a Tupi-speaking people who live in the upper reaches of the Xingu River – habitually name a specific kind of narrative, which we usually call myths, by an expression that could be translated as “stories of the ancient people”. Most of the time, however, they simply call them “stories” or, more precisely, *tomowkap*, which literally means “something that orients”, tales about an event that may have happened at anytime in the recent past or even in the present. This article is an attempt to explore the epistemological and ontological implications of this indiscernibility between myths and other kinds of narrative. The assumption here is that this may tell us something about the way the Aweti think, not only in what concerns the nature of what we call myth, but also about the nature of knowledge one can have about the world and, furthermore, about the nature of the world itself.

KEYWORDS

Myth, Aweti, Upper Xingu, Knowledge Theory, Ontology

Em tudo o que escrevi sobre mitologia, quis mostrar que nunca chegamos a um sentido último. Aliás, chegamos a isso na vida?

Claude Lévi-Strauss, *De perto e de longe*

Myth lives for the immolation of its movement in a flash of realization; myths are the moths of a peculiar human tropism. They demand (and create) an ambience in which speech is lethal, ultimate predication is withheld, and conviction is blunted by a suave demurral.

Roy Wagner, *Lethal Speech*

Se as leis físicas variam no passado, assim como em nosso futuro, então a evolução do universo é imprevisível, causando desconforto formal e mais, abalando a segurança do edifício da ciência que se supunha bem estruturado e intocável, produzindo incertezas, pondo em questão seus fundamentos e provocando uma crise na construção científica da realidade.

Mario Novello, *O universo inacabado*

Apesar de propor neste texto uma reflexão sobre os mitos contados pelos Aweti, povo tupi que habita a região dos formadores do rio Xingu¹, não vou me deter na análise de nenhum mito em particular, o que me interessa não é exatamente saber o que diz um ou outro mito, mas sim tentar entender o que os mitos podem dizer aos Aweti sobre o mundo em que habitam. Pois, ainda que a escuta de mitos tenha constituído uma etapa fundamental de meu aprendizado do mun-

¹ A área, reconhecida na literatura etnológica como “Alto Xingu”, comporta uma comunidade de povos falantes de línguas aruak, carib, tupi e da língua isolada *trumai*, reunidos por intercâmbios rituais e matrimoniais com base em uma cosmologia comum em suas linhas gerais. A região é objeto de uma bibliografia relativamente extensa. Para algumas das descrições mais significativas ou recentes sobre povos da região e o “sistema multiétnico alto-xingano”, ver Bastos (2013) – *kamayurá*; Basso (1973) e Guerreiro (2012) – *kalapalo*; Gregor, (1977) e Stang (2009) – *mehinaku*; Franchetto (1986, 1993, 1998) e Heckenberger (2000, 2005) – *kuikuro*; e Barcelos Neto (2008) – *wauja*. Venho trabalhando com os Aweti desde 2004, mas foi no período entre 2006 e 2010 que desenvolvi meu trabalho de campo mais intensivo, somando cerca de 13 meses na aldeia.

do aweti, o que me conduziu às considerações que seguem foram os inúmeros comentários que ouvi de meus interlocutores aweti a respeito das variações míticas que registrei ao longo de nossa convivência.²

Quando iniciei minha pesquisa, muito rápido entendi que os Aweti sabiam o que eu estava fazendo ali (ainda que eu não tivesse a mesma clareza): meu trabalho era gravar histórias. Sua impressão devia-se provavelmente, em grande parte, à experiência que haviam tido com pesquisadores até então. Muitos antropólogos haviam passado pela aldeia mas apenas o linguista Sebastian Drude³ ficara com eles um tempo prolongado⁴, e a atuação da maioria deles parecer ter se centrado no registro de mitos e cantos. Eu não podia desejar outra coisa, parecia-lhes, de modo que logo me indicaram quem eram os narradores capacitados para me ajudar. Aceitei o caminho que me apresentavam e com certa formalidade passei a tratar, com cada um dos dois narradores que me haviam sido indicados, condições para nossa relação: ao indicar que estava interessada em histórias, eles comentaram quantas pessoas haviam passado por ali e nunca haviam dado nada em troca e, por fim acertamos que eu deveria pagar pelo que fosse aprender. Não percebi, naquele momento, que fazia arranjos incompatíveis, pois deveria ter escolhido, desde o início, quais histórias queria ouvir, isto é, as histórias de quem.

Minha situação complicou-se quando os narradores perceberam que eu aprendia simultaneamente as narrativas de ambos, e que cada um havia começado por um ponto distinto o ciclo narrativo das origens. Criticavam continuamente as histórias um do outro, reclamando sobretudo de versões incompletas e da ordem incorreta dos fatos. Logo, as críticas passaram a vir também das mais diversas pessoas que tomavam contato com minhas gravações: “Não é esse o ruído correto de um homem caminhando, ele [o narrador] está te contando em kamayurá! [língua tupi-guarani xinguana]”; “Não foi isso que fulano disse a ciclana, ele na verdade falou...”; “Veja como ele sempre repete essa frase, é muito engraçado!”; “Ele inventa as histórias, fica mudando tudo!”, diziam-me frequentemente⁵.

Em contraste com a tensão que marcava a narração de mitos para mim, essas histórias são contadas entre os Aweti num tom quase sempre cômico, despreocupado. Não apenas os narradores mais reconhecidos, mas também homens e mulheres que não assumiriam publicamente conhecerem mitos, contam-nos cotidianamente às crianças da casa, quase sempre antes de dormir. A narrativa de cada noite é escolhida ao sabor do momento e de acordo com eventos cotidianos. Um homem mordido por uma cobra numa aldeia vizinha suscita a memória da história sobre a origem das cobras. As crianças têm seus personagens preferidos também, como o monstro bufão Awazá, ou Kwalamiri, outro tipo trapalhão. Muitas vezes, as narrações noturnas param pela metade:

2 Reapresento e desenvolvo neste artigo questões elaboradas no contexto de uma etnografia do parentesco e da feitiçaria segundo os Aweti (Vanzolini, 2015: 306-317), à qual remeto o leitor para uma apresentação mais minuciosa do contexto de narração mítica e de suas relações com o parentesco. Para considerações sobre a relação entre o regime de verdade analisado aqui e o pacifismo xinguano ver Vanzolini (2016).

3 Veja-se, por exemplo, Drude (2009).

4 A tese de George Zarur (1975), baseada num período de apenas três meses de campo, era o único estudo etnográfico publicado sobre os Aweti até a realização do meu doutorado. Seguindo o estilo monográfico da época, e certamente limitado pelo pouco tempo de campo, o estudo de Zarur apresenta um sobrevôo sobre a vida aweti e um importante registro da situação do grupo na década de 1970, mas é lacunar em diversos aspectos.

5 Essas e outras reproduções do discurso aweti apresentadas a seguir são traduções livres de diálogos ocorridos na língua indígena. Essa opção narrativa, que segue o estilo adotado em minha tese de doutorado, responde em grande parte à necessidade de resguardar a privacidade de meus interlocutores ao tratar de temas sensíveis à vida aldeã.

todos os ouvintes dormiram, ou o narrador tem sono.

Histórias circulam de acordo com a convivência cotidiana e, ao lado de outros conhecimentos, palavras, bens e comidas, condicionam a formação de coletivos de parentes com contornos muito pouco definidos. Aprendem-se as histórias dos pais e avós, mas muitos homens também falavam de histórias aprendidas com os sogros⁶, revelando que o conjunto das pessoas que reconhecem uma história sob um certo modo é bastante circunstancial. Em determinados contextos, contudo, essas pessoas podem efetivamente apresentar-se como um conjunto – quando a histórias que elas compartilham é confrontada com as versões alheias.

Certamente as pessoas estão cientes de que as histórias conhecidas por elas são contadas de outras maneiras por alguns de seus vizinhos de aldeia, e por pessoas de outras aldeias. Muitas vezes essas variações são remetidas a diferenças de origem linguística: fulano conta a história de tal modo porque a aprendeu de seu avô, que era Kamayurá, ou de sua mãe Mehinaku (o caso das onomatopeias que descrevem o som do caminhar de um personagem, narrado acima, ilustra esse ponto). Eventualmente, um espírito cumulativo pode guiar a audição de histórias alheias, como se representassem um conhecimento *a mais*: “então é assim que eles contam essa história...!”. Era sempre o desejo de aprender, e não a intenção de desfazer de outras versões, o que demonstravam meus interlocutores ao pedir para escutar minhas gravações de mitos, em sessões que, não obstante, terminavam em duras críticas ao narrador. Muito provavelmente, no contexto que descrevo, disputava-se, mais do que a versão correta, a posição de conhecedor frente a pessoas como eu e demais pesquisadores que passaram por lá. De todo modo, parecia-me notável como diferenças entre versões podiam ser mobilizadas para sublinhar, ora distinções complementares, como ocorre quando músicas de povos distintos são reunidas num ritual xinguno⁷, ora oposições e incompatibilidades.

Histórias são em geral aprendidas em casa, mas elas circulam fora dali independentemente dos gravadores que antropólogos carregam consigo. Se o caso de um conhecido picado por uma cobra suscita a narração noturna, aos netos, de uma história sobre cobras, essa mesma história poderá ser contada a um vizinho que aparece de visita durante a tarde, ou aos xamãs que se reúnem no centro da aldeia ao cair da noite. Em momentos como esses, narradores apresentam suas histórias como se fossem *as* histórias que dizem respeito a certo fato, atitude comparável àquela de quem se apresenta como porta voz da mitologia aweti a uma visitante estrangeira como eu. Nessa atividade aparentemente banal e executada com grande entusiasmo, os narradores se expõem à mesma recepção irônica dispensada às versões que eu gravava. Em público, a ironia é momentaneamente reprimida, para surgir em um comentário em casa: “Fulano estava contando tal história, eu nunca vi essa história ser contada assim! Ele não sabe

6 Dada a preferência pela residência matrilocal nos primeiros anos após o casamento, até que o casal possuía ao menos um filho.

7 A maioria dos rituais alto-xinguanos pode ser realizada em âmbito local, reunindo apenas pessoas de uma mesma aldeia, ou regional, com a participação de um ou mais grupos vizinhos convidados, a depender do tipo de ritual. Nesse último caso, quando o evento envolve cantos rituais, geralmente cantores dos grupos convidados se somam aos especialistas locais, apresentando versões particulares das canções. O efeito geral da participação dos visitantes é a afirmação de uma diferença complementar entre os grupos presentes na festa, ainda que sua relação varie entre competição e colaboração. Uma comparação minuciosa entre esse regime de colaboração entre especialistas rituais e a questão das variantes míticas mereceria outro trabalho.

essa história, meu pai sabia contá-la bem!”.

Mitos são uma fonte de conhecimento esotérico fundamental para os Aweti, o que também explica, creio, a insistência de meus interlocutores de que, para entender seu mundo, eu precisava apreender suas histórias, entendidas como um discurso transmitido através das gerações que deve ser mantido inalterado em sua forma narrativa. Mas, ao passo em que se apresenta como um saber estabelecido e codificado – fixado na forma especial que a narrativa deve assumir – o mito é sempre objeto de variação e incerteza. Se os dissensos que presenciei poderiam ser interpretados em termos de disputas por poder e outras discórdias aldeãs, aqui interessa-me explorar as condições de possibilidade e as implicações metafísicas da variação mítica. Minha aposta é que isso pode nos dizer algo sobre o que os Aweti pensam, não apenas sobre a natureza disso que chamamos mito, mas também sobre a natureza do conhecimento que se pode ter do mundo de forma geral e, mais do que isso, sobre a natureza do seu mundo.

O QUE É UM MITO?

Boa parte da etnologia sobre os povos das terras baixas sul-americanas registra a existência de um tipo de narrativas – por vezes designadas como “histórias dos antigos” – que distinguiria o que chamamos de “mitos” de outras modalidades discursivas, como falas de chefe, cantos, fofocas, e histórias sobre o passado recente. Intersecções e combinações não estão, evidentemente, excluídas: narrativas míticas podem se apresentar sob a forma de cantos, compondo o repertório xamânico, caso dos povos pano descritos por Déléage (2010) e Cesarino (2011), ou informar discursos cerimoniais que fundamentam a legitimidade de chefes, como se passa no Alto Xingu (cf. Franchetto, 1993; Coelho de Souza, 2001), por exemplo. Não surpreende, em todo caso, considerando que o mesmo deve ser verdadeiro para outras regiões do mundo, que a antropologia tenha atribuído um sentido particular a esse tipo de discurso, ainda que variando na interpretação de seu valor, seja para a vida social dos povos estudados, seja para a análise.⁸ À primeira vista, pareceria que sabemos todos do que estamos falando.

Não menos notável, contudo, é o fato de que um número também significativo de povos amazônicos (e provavelmente outros) não distinguem, ou não enfatizam a distinção, entre o que chamamos de mitos e outros tipos de discurso. Reconhecendo esse fato, alguns autores sustentaram a pertinência de uma distinção analítica entre “mito” e “história” como diferentes modos de consciência coletiva em relação ao tempo (ver as contribuições à coletânea de Hill, 1988, focada numa discussão sobre a noção lévi-straussiana de sociedades frias; e também Gallois, 1994, para uma solução similar). Outros preferiram apostar na indiscernibilidade desse gênero discursivo, mobilizando um mesmo instrumental teórico

⁸ As teorias funcionalistas, como sabemos, tomam o mito como parte da engrenagem de autorreprodução de um sócio estático, isto é, interpretam seus efeitos no nível da realidade empírica (Durkheim, 1996; Malinowski, 1988). Lévi-Strauss transfere a questão para o plano simbólico, em dois sentidos: entende o mito como representante exemplar do “pensamento selvagem” e, portanto, objeto privilegiado para a análise antropológica; por outro lado, vê o mito como instrumento de modulação da consciência temporal dos povos que os contam. Fundamental notar a diferença: para Lévi-Strauss, o mito não produz estabilidade social, como supõe a teoria funcionalista, mas uma sensação de *estabilidade*. Voltarei a este ponto.

para analisar narrativas de caráter variado, algumas das quais provavelmente não coubessem numa categoria pré-definida de mito – caso da interpretação de Ellen Basso (1995) de narrativas da “história oral” kalapalo como biografias, ou, para um contexto etnográfico diverso, da análise de Herzfeld (1985) da produção dos folcloristas gregos no século XIX.⁹ Enquanto uns buscaram defender, outros propõem implodir (ou expandir, o que dá no mesmo) o mito enquanto objeto analítico. Mais próximas dessa última alternativa, as reflexões que seguem pretendem elaborar as consequências do fato de que os Aweti não distinguem por um conceito específico, como se verá, o que chamamos de mito. Isso parece estar diretamente ligado ao aparente paradoxo de que essas histórias, sendo reconhecidas pelos Aweti como uma fonte fundamental de conhecimentos transmitidos através das gerações, estão em contínua transformação.

Recusando a oposição fundante da própria noção de mito, Lévi-Strauss o reconhece como expressão de um pensamento perfeitamente racional, ainda que distinto daquele próprio à ciência ocidental: elaboração intelectual caracterizada pelo fato de formular problemas abstratos através de categorias empíricas como cru e cozido, alto e baixo etc. Um ponto central da novidade representada por essa abordagem diz respeito ao tratamento dado às variantes. Em lugar de buscar versões originais, afirma Lévi-Strauss, é preciso comparar as versões de modo que elas confirmem inteligibilidade umas às outras. O método de análise consiste em fazer com que os mitos “se pensem entre si” (2004b: 31), revelando algo que está além da consciência de um narrador ou ouvinte em particular.

Ao interpretar mitos à luz de outros mitos Lévi-Strauss não apenas desenvolve um método para dar sentido às narrativas, entendendo-as como transformações umas das outras, mas também revela problemas lógicos e existenciais que interessam aos povos ameríndios. O autor deixa deliberadamente de lado, contudo, a questão de como os *índios pensam seus mitos*, isto é, que valor atribuem aos discursos que assim reconhecemos¹⁰. O mito é por vezes aproximado por Lévi-Strauss à ciência e à filosofia ocidentais enquanto meio de ordenação do caos da experiência em termos inteligíveis (2004a). A ênfase do autor no caráter intelectual desse pensamento evidencia-se, por exemplo, na ideia de que os entes e operações que povoam as narrativas míticas o fazem na medida em que são “bons para pensar” (formulação recorrente ao longo d’*As Mitológicas*), permitindo articular ideias abstratas através de qualidades sensíveis¹¹ (2004b: 19). Dado o modo como eram mobilizados continuamente por meus interlocutores aweti, contudo, diria que suas histórias que eu reconhecia como mitos não são apenas boas *para pensar*; são imprescindíveis para viver (ainda que estejam também, certamente, atreladas a “uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer” (Lévi-Strauss, 2004a: 30). Creio que uma abordagem etnográfica de como esses conhecimentos são pensados

9 À luz de uma teoria “centrada no discurso”, Basso (1995) extrai de uma série de narrativas kalapalo o que poderíamos entender como uma filosofia indígena da ação e da pessoa. Herzfeld (1985), com referencial teórico muito distinto, explora as ideias de Lévi-Strauss sobre a continuidade entre mito e análise mítica, para interpretar a obra dos folcloristas gregos como produção de um mito do Estado-nação. Ao implodir a categoria de mito, esses autores talvez procedam de modo oposto: Basso prefere tratar o mito como história (mais precisamente, faz equivalerem mito e história como “discursos”), enquanto Herzfeld advoga pelo tratamento da história como mito, isto é, como objeto passível de uma análise estrutural.

10 Cf. Lévi-Strauss (2004b: 31). Ainda assim, Lévi-Strauss comenta pontualmente essa questão, por exemplo, em entrevista a Eribon (2005:199).

11 Ainda que, em *O pensamento selvagem*, coloque-se a questão não apenas da coerência, mas também da efetividade da lógica das qualidades sensíveis segundo a qual o mito opera (cf. comentário do autor sobre esse ponto em entrevista a Eribon, 2005: 159).

pelos povos que os produzem é perfeitamente conciliável com o reconhecimento do caráter transcultural (na falta de um termo melhor) dessas narrativas que, como Lévi-Strauss demonstrou, são objetos em contínua circulação, atravessando fronteiras geográficas e linguísticas.

Stolze Lima (1999: 4) se pergunta, nesse sentido, quais seriam os critérios de verossimilhança que permitiriam aos yudjá (povo tupi que habita as margens do rio Xingu) reconhecer mitos de outros povos como *mitos*, isto é, discursos coerentes e dotados de verdade. A mesma autora comenta a reação yudjá à existência de versões diferentes dos mesmos mitos: seriam as variantes referentes a episódios distintos que podem ser encadeados sequencialmente numa mesma narrativa? Ou seriam apenas versões aproximadas, nenhuma completamente fiel, de um mesmo episódio ocorrido no passado longínquo? Seu trabalho evidencia que as variações míticas não são objetos de interesse apenas para a análise estrutural: assim como para os Aweti, que contestavam as versões gravadas que eu lhes apresentava, a questão parece ser matéria de especulação para outros povos indígenas¹². Mas será preciso entender o mito à luz das concepções nativas sobre o conhecimento para poder avaliar as implicações de tais julgamentos. Me atenho ao mundo aweti¹³.

COMEÇOS DESTE MUNDO

As narrativas recontadas pelos Aweti estão longe de constituir um corpus de conhecimento coeso e ordenado, ou mesmo passível de ordenação. As histórias que tenderíamos a classificar como mitos cosmogônicos – mas que não são distinguidas em seu idioma por uma expressão específica – ilustram bem esse ponto. Se perguntássemos a um Aweti sobre “nossa origem” (*kajypy*¹⁴), provavelmente ouviríamos um ou diversos episódios pertencentes ao ciclo de narrativas envolvendo os gêmeos demiurgos Sol e Lua¹⁵. Essas histórias não narram propriamente o surgimento do universo, porque este aparentemente sempre existiu, mas a origem de suas configurações atuais. A operação recorrente nessas narrativas remete ao que Lévi-Strauss, em sua extensa análise da mitologia indígena do continente americano, fraseia como a “passagem do contínuo ao discreto”. A mitologia xinguana, de fato, tematiza essa passagem em níveis muito variados. O ciclo narrativo envolvendo Sol e Lua explica, por exemplo, a transformação de um mundo de escuridão – tempo de noite contínua – para um mundo com a presença da luz solar, marcado pela alternância entre o dia e a noite, após a confecção de um belo cocar de penas amarelas e vermelhas por Sol. A mortalidade, instauração da sucessão geracional, é resultado da incapacidade dos gêmeos de recuperar a vida de sua mãe, morta pela sogra-jaguar, episódio que também marca a origem do *quarup*, o rito funerário alto-xinguano. A mesma saga mitológica

12 As variantes no caso que comento são internas ao conjunto multilíngue xinguano, mas seria interessante investigar a apreciação aweti de mitos de outras áreas, como faz Stolze Lima para os yudjá. Por outro lado, enquanto Lévi-Strauss compara sobretudo variantes de povos distintos, uma reflexão sobre o contexto de recepção das variantes locais pode ajudar a elucidar as condições de possibilidade de transformação de mitos/versões míticas em escalas variadas de distância.

13 Esforço que vejo alinhado aos trabalhos de Oscar Calavia (2002) e Daniel Pierri (2013) sobre a variação mítica como reflexão cosmológica, entre os Yaminawa e Guarani Mbya, respectivamente. Também, ainda que partindo de premissas teóricas muito distintas, dialoga-se aqui com a etnografia de Pierre Déléage (2010) sobre a constituição da imaginação cosmológica sharanahua a partir da experiência ordinária. A tese recém defendida por Nicodème de Renesse (2017) no Programa Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo desenvolve essa questão de maneira brilhante em uma etnografia dos Paiter Suruí de Rondônia. O autor parte da seguinte pergunta: quais são as condições segundo as quais as histórias paiter podem variar e, ao mesmo tempo, serem percebidas como verdadeiras por seus narradores e ouvintes?

14 *Kaj*, pron. poss. de seg. pess. do pl. incl. + *yyp*, “começo”, “origem”.

15 Na língua aweti, *Kwat* e *Taty*. Usei os nomes em português para simplificar a leitura.

explica a origem dos humanos atuais e sua diferenciação em povos com especialidades produtivas e características diversas, quando da distribuição de diferentes armas e artefatos às gentes criadas por Sol a partir de flechas encantadas. Um conjunto de episódios relata ainda a apropriação, pelos humanos, da flatulência, do sono, da ereção masculina e do ciúme, atributos-objetos antes pertencentes a certas gentes animais, instaurando assim uma série de alternâncias biológicas e sociológicas: o processo da digestão; a variação entre o tempo do trabalho e o tempo do descanso; o sexo e, seu corolário, a alternância geracional. O ciúme, que nada parece ter a ver com essa história, não pode estar ali por acaso: talvez sua mensagem seja a instituição de um princípio de desordem, sendo ele o principal motor da feitiçaria xinguana (Vanzolini, 2015: 252-260), no momento mesmo em que a ordem é instaurada.

Todos os episódios “originários” listados acima compõem uma sequência narrativa que pode, e deve, segundo os especialistas aweti, ser contada segundo uma ordem precisa (a qual, contudo, é tema de divergências). No entanto, alguns mitos que revelam fatos de efeitos análogos não possuem nenhuma ligação explícita com o ciclo dos gêmeos demiurgos. Para tratar da diferenciação entre os povos, por exemplo, meus interlocutores poderiam também evocar a história da grande inundação que obrigou todos os índios a se refugiarem em canoas, então amarradas ao topo das árvores mais altas que haviam ficado descobertas pela água. Tendo o cipó que atava algumas delas arrebitado, as gentes que ali estavam foram arrastadas para longe, dando origem aos grupos que vivem em outras regiões do Xingu. No próprio ciclo de narrativas envolvendo os gêmeos Sol e Lua, tal como contada pelos Aweti, ou por alguns Aweti, um episódio anterior à diferenciação das gentes-flecha dá conta da diferenciação entre os povos do Alto Xingu: durante o *quarup* de sua mãe, os gêmeos entoam o lamento fúnebre em todas as línguas xinguanas, dando origem à diferença idiomática entre os povos (e a um poderoso feitiço: aquele que entoar o canto fúnebre nas imediações de uma aldeia provocará, lamentando por antecipação, a morte de todas os seus habitantes). O tema da mortalidade emerge também no mito – altamente difundido nas terras baixas sul-americanas – que narra como os humanos se recusaram a mergulhar em uma grande panela de água fervente. Se tivessem aceitado a oferta do demiurgo, hoje trocaríamos de pele como as cobras, voltando a ser jovens periodicamente.

Inconciliáveis com o plano de uma narrativa contínua, todas essas histórias parecem apenas evidenciar a repetição de um mesmo esquema de transformação. Um episódio do ciclo de narrativas sobre Sol e Lua, enunciado fora desse contexto e significativamente transformado, fornece um exemplo. Comentava comigo certa vez um amigo aweti que, antes, os índios eram como os brancos e os brancos, como os índios. Sol fez armas de fogo e flechas, oferecendo-as aos

dois grupos. Os índios (que eram como os brancos de hoje) acharam as armas de fogo muito pesadas e preferiram as flechas, enquanto os brancos (antigos índios) aguentaram carregar as espingardas, e com elas ficaram, transformando-se no que são hoje: os donos das armas de fogo. Além da confusão de sentido entre as categorias *branco* e *índio*, o que essa variante do episódio mítico evidencia é que, mesmo na versão mais completa que explica a especialização produtiva dos grupos xinguanos e seus vizinhos, o fato relevante e presente em todas as versões é a diferenciação, alguma diferenciação, entre os povos. E se as variações suscitam por vezes comentários sobre a falsidade de uma dada versão, não me parece que o problema percebido pelos ouvintes aweti seja a falta de congruência entre os episódios, como deve ficar claro abaixo.

Ainda que não tenham expectativa de poder definir, através da mitologia, uma versão única sobre as origens da ordem atual, os Aweti costumam mobilizar mitos para explicar a configuração e o estado das coisas em seu mundo. O termo pelo qual essas histórias são designadas em sua língua me parece ser bastante significativo nesse sentido.

ORIENTE-SE

Pode parecer uma obviedade dizer que para os Aweti os mitos dizem coisas sobre aspectos importantes, mas talvez misteriosos, do mundo em que vivemos. Para mim, no entanto, foi surpreendente perceber que, quando perguntados sobre a geografia do mundo celeste em que se encontra a aldeia dos mortos, ou sobre o modo de vida dos mortos, por exemplo, meu interlocutores aweti sempre recorriam à história, muito conhecida por todos, do homem que acompanhou seu amigo morto ao céu e voltou para contar como era. “Eu nunca fui lá, não sei como é”, me disse uma vez um xamã, quando lhe perguntei sobre o assunto, e logo começou a contar o mito (que eu já havia escutado de outras fontes, em versões sempre um pouco diferentes).

Penso que quando os Aweti recorrem a um mito para explicar como é vida dos mortos ou a aldeia dos pássaros, porque não devemos fazer xixi na roça, ou porque devemos tratar nossas sogras bem, estão também fazendo asserções sobre o sentido dessas histórias em suas vidas. Analisando os contextos de narração mítica entre os Piro, povo aruak da Amazônia peruana, Peter Gow (2001) afirma que os mitos entre eles nunca são contados por uma razão específica, com o intuito de explicar uma situação ou de aconselhar os mais jovens, mas sim pelo prazer mesmo da narração. Uma observação similar talvez pudesse ser feita para os Aweti, mas o fato de que os mitos não sejam explicitamente contados para instruir ou explicar não significa que não possuam um potencial explicativo, ou que não funcionem como orientação.

O próprio termo aweti que traduzo por *mito* indica essa função: a palavra *tomowkap*, que os Aweti costumam traduzir por “história”, é formada pela raiz *mowka*, “orientar”, acrescida do prefixo substantializador *to*, e do sufixo instrumentalizador de objeto *-p*. Uma *tomowkap* é, literalmente, como mencionei acima, uma “coisa de orientar”. Os Aweti usam o termo *tomowkap* para designar tanto histórias vividas por antepassados desconhecidos e transmitidas através das gerações, quanto a narrativa de algo que aconteceu dez minutos atrás. Um homem que tem informações sobre um encontro político ocorrido na semana anterior, assim como um exímio narrador de mitos, pode ser designado como “dono de história”, *tomowkap itat* – posição temporária num caso, relativamente fixa no outro (ver a seguir).

Chamo aqui de “mito” o gênero discursivo indicado pela expressão que poderia ser traduzida literalmente como “história dos antigos”, *mote mo'aza etomowkap*¹⁶. Na fala cotidiana, entretanto, os Aweti não fazem questão de distinguir mitos de outras histórias por essa fórmula. De modo geral, relatos passados e recentes são apenas *tomowkap*: “Eu trouxe uma *tomowkap*, Marina¹⁷: parece que você está com problemas na Funai, precisamos fazer uma carta de autorização senão virão tirá-la da aldeia”, disseram-me uma vez. Também são corriqueiras observações do tipo: “Se você tivesse filhos, Marina, ao escutar o canto desse pássaro deveria avisá-los para não desejarem uma comida que não podem comer, pois um raio poderia cair sobre eles. É assim, *tomowkap*”.

A noção de *-mowka*, “orientar”, pode se referir ao discurso diário que um chefe deve fazer aos aldeãos no centro da aldeia, ao pai aconselhando seu filho ou a uma pessoa contando à outra o que aconteceu na pescaria. Esse caráter de instrução que os Aweti associam a seus mitos condiz com o efeito moralista que podem ter algumas histórias, quando nos lembram que terríveis transtornos cosmológicos decorreram, em tempos imemoriais, do mau comportamento entre parentes, por exemplo. O fato de que mitos explicam as condições atuais do mundo e, com isso, orientam regras de conduta, também transparece no comentário feito por um homem, certa vez, a respeito de explicações que eu recebia de seu pai sobre restrições alimentares associadas à colheita do pequi e do milho. Talvez notando em mim alguma expressão de incredulidade, o filho fez questão de notar: “*temo'em e'ym, tomowkap!*”¹⁸, “Isso não é mentira, é história!”.

O termo *tomowkap* sugere que histórias não são apenas relatos do que já passou, mas também um guia para ações futuras. Um dos narradores aweti que se ocupava de minha instrução me perguntou um dia, apontando objetos muito variados à nossa volta, que mito eu gostaria de escutar: “isso [o batente da porta, por exemplo] é gente, tem história”; “isso [uma mosca] é gente, tem história” – “*mo'at, tomowkap oupeju...*”¹⁹, dizia. Um ente que “tem história” é alguém que foi personagem de uma história, na qual invariavelmente aparece vivendo sob a

16 *Mote mo'aza etmowkap*: *mote*, relativo ao passado remoto; *mo'aza*, “humano”, “antropoformo”, “moral”, “xinguano”, a depender do contexto de enunciação; *e-*, pron. poss. seg. pess. sing + *tomowkap* (ver texto).

17 “*Tomowkap azezupeju Marina...*”. *Azezupeju*: *a*, pref. prim. pess. sing. + *-zezup*, “ter”, “possuir” + *eju*, gerúndio.

18 *Te-*, pron. poss. seg. pess. sing; *mo'em*, “mentira”, “falsidade” (ver texto); *e'ym*, partícula de negação.

19 *Oupeju*: *oup-*, “ser”, “estar” + *eju*, gerúndio.

forma humana. A história explica uma transformação – como a mosca assumiu seu aspecto mosca, por exemplo – como resultado de determinada atitude do protagonista ou daqueles com quem se relaciona. Dizer que algo tem história, portanto, implica o reconhecimento de personitude (tal ente *é/já foi mo'at*, pessoa) e, logo, de potência agentiva, dos seus protagonistas. Implícito em tais relatos está o fato de que, se muitas coisas já foram gente, ainda o são em alguma dimensão, e nessa condição podem seguir atuando e produzindo efeitos sobre nós²⁰. Ao fornecerem informações sobre aspectos do mundo inacessíveis à pessoa comum, tais relatos servem como base para diagnósticos de cura (indicando que seres são potenciais agressores dos humanos, que histórias do passado podem se repetir no presente), podem ser mobilizados como justificativa para as formas específicas das ações rituais e informam as exortações de pais preocupados com o comportamento de um filho, por exemplo.

Tomowkap, em suma, é sempre um relato e um aviso, uma informação que será tomada em consideração como base para ações futuras. Na medida em que permite conhecer agências alheias através dos eventos nos quais tais agências foram testemunhadas, e a partir dos quais novas ações podem ser previstas, toda história é uma fonte de conhecimento: o chefe foi ao governo federal e disse tal coisa, o que deverá provocar tais efeitos; um caçador ouviu gritos estranhos no mato, é preciso ter cuidado; enfeitiçaram a filha de um homem de tal aldeia. Logo, ser um “dono da história” é uma posição de poder, mesmo que temporária, como no caso do visitante que traz uma notícia da cidade ou de uma aldeia vizinha. A associação entre chefia e conhecimento mitológico que Basso (1995) nota para os Kalapalo também se verifica entre os Aweti: os dois homens mais reconhecidos como conhecedores de histórias (*tomowkap itat*) na aldeia eram também (mais) reconhecidos como chefes, ambos pais de homens jovens que também atuavam como chefes²¹.

Se uma história do tempo dos avós, uma história recente²², do ponto de vista aweti, não determina modos de ser da mesma forma que o faz uma história do tempo dos antigos, ela ainda guarda uma mensagem, um aviso: isso pode se passar outra vez. Um exemplo são as inúmeras narrativas de homens atacados por jaguares nos caminhos em torno da aldeia, que remetem não ao tempo imemorial dos demiurgos, mas a um passado próximo, ainda que impossível de precisar. “Tomowkapwan ekozoko”²³, “você vai virar história” é a frase típica de um personagem a outro no encerramento das narrativas dos antigos: proferida tal sentença, o protagonista de um evento mítico se torna um modelo para “o povo do futuro”, *amyñeza*. Essa afirmação parece rememorar aos ouvintes de mitos que todo agente de um evento extraordinário pode “virar história” ou, como dizemos em português, “ficar pra história”, tornar-se origem e protótipo de uma nova configuração de mundo²⁴.

20 Ponto sobre o qual chama a atenção Viveiros de Castro (2006) analisando uma narrativa xamânica yanomami: o mito fala de um passado que não passa, mas resta como potência virtual.

21 Sobre a noção de *dono* entre os Aweti e outros povos xinguanos, bem como sobre a relação entre a condição de dono e as posições de liderança aldeã, ver Barcelos Neto (2008), Basso (1973), Guerreiro (2012), Novo (2017) e Vanzolini (2015).

22 *Minwamut*, relativo ao passado recente, em oposição a *mote*, antigo.

23 *Tomowkapwan*: *tomowkap* + *wan*, “sob a forma de”. O mesmo prefixo *wan* integra, por exemplo, a fórmula “*kwat'ypwan weijmo'apytewe*”, “fizeram-no desaparecer sob a forma de *kwat'yp*”, em referência às efígies funerárias (*kwat'yp*) que ocupam o centro de um ritual (conhecido como *quarup*) cujo objetivo, segundo me explicavam os Aweti, é fazer com que as almas dos mortos partam definitivamente para o céu. *Ekozoko*: *e*, pron. pess. seg. pess. sing. + *koz*, “ficar” + *oko*, indica continuidade da ação.

24 Não (entendo) que os Aweti suponham uma continuidade genealógica entre tempo mítico e tempo histórico, nem sustentem que uma repetição das ações de personagens do passado cosmogônico no presente equivalha a uma espécie de instanciação de protótipos culturais, tal como interpreta Sahlins, a partir da etnografia de Prytz Johansen, para os casos maori e havaiano (Sahlins, 2008: 14-15). O que está em jogo na apreensão aweti do mito, parece-me, é menos o problema da repetição que o da eterna indefinição do cosmos.

DO ROMANCE AO MITO

Não quero produzir a falsa impressão de que os Aweti não reconhecem nisso que chamamos de mito nenhuma especificidade em relação a outros discursos. Foi justamente essa especificidade que primeiro despertou meu interesse no mito como regime de conhecimento, ao ver certas versões serem duramente criticadas por seus ouvintes, como já assinalei. Deixando claro que o mito não é um relato como outro qualquer, as reações indicavam que sua veracidade depende da acuidade formal da narração. Os Aweti provavelmente concordariam com Lévi-Strauss quando este identifica nos mitos uma estrutura precisa em que a ordem dos fatores é altamente significativa, em oposição às histórias comuns que, como os romances, possuem menos valor pela forma que pelo conteúdo.

Pelo que pude aprender com os Aweti, o domínio do *corpus* mitológico implica o domínio de um estilo narrativo, que por sua vez implica o domínio da maior quantidade possível de detalhes. Personagens devem ser descritos em toda a sua ornamentação corporal; seus nomes devem ser lembrados; os termos onomatopéicos que descrevem movimentos como caminhar, correr, chegar a um lugar, banhar-se alegremente, comer, beber, soltar um bafo ou entrar numa casa, devem ser reproduzidos; os tons de voz de cada personagem, imitados; os cantos guerreiros ou xamânicos entoados pelos personagens, cantados; a ordem dos eventos precisamente respeitada; mitos diversos que participam de uma mesma saga devem ser contados segundo uma sequência específica.

A narração mítica requer, também, o respeito a certas estruturas de linguagem e a adoção de um ritmo específico de narração²⁵. A presença obrigatória da evidencialidade indireta nas narrativas míticas – com o uso da partícula *ti*, “diz que” – assinala um caráter fundamental de qualquer história: a narração remete sempre à experiência de um sujeito, que pode ser ou não o “dono da história”, quando se trata do relato de um fato recente, mas é necessariamente indefinido no caso das narrativas míticas. É significativo, de fato, que através do uso da partícula que sublinha a externalidade da experiência sobre a qual se fala o narrador de mitos ateste sua distância do evento narrado: “diz que” foi assim, ele repete a cada frase de sua narrativa. A ideia de nunca poderemos ter certeza parece estar implicada aí.

Quando os ouvintes de uma narrativa a caracterizavam como “falsa” ou “mentirosa” para mim, referiam-se à execução incompleta ou inapropriada de seus elementos formais, ainda que por vezes eu tenha presenciado pessoas questionando a existência de toda uma sequência de ações numa narrativa mítica, de um evento em particular, ou mesmo de um mito inteiro. Quando ouvi dos dois velhos que me instruíam o ciclo de histórias ligadas ao demiurgo Wamutsini, por exemplo, um deles sustentava que a história deveria começar com

25 Sobre as características formais de algumas categorias discursivas altamente codificadas no Alto Xingu, como as “histórias dos antigos” e os discursos de chefe, ver Basso (1995), Franchetto (1986 e 1993), Ball (2007) e Guerreiro (2012).

as aventuras de Tati'a, o Morcego, que ele dizia ser pai do demiurgo, enquanto outro narrador me garantia nunca ter ouvido falar em tal personagem.

As fronteiras entre regimes discursivos, contudo, não são tão rígidas. Foi curioso notar, ao longo do trabalho de campo, que os principais narradores de mitos aweti estavam tão impregnados do estilo narrativo requerido pelas histórias dos antigos que o utilizavam em seus relatos mais cotidianos. Tanto a partícula *ti*, “diz que”, obrigatória nas histórias dos antigos, como a cantada particular da narração mítica, podiam aparecer como cacoetes nas conversas mundanas e virar motivo de troça entre ouvintes menos bondosos. Apesar da graça gerada por tais ocorrências, percebidas como deslizos do orador, elas contribuíam para gerar uma impressão de permeabilidade entre formas narrativas. Conferindo uma qualidade “mítica” a relatos diversos, pareciam sugerir muito sutilmente que a potência transformativa que caracteriza as histórias dos antigos pode também impregnar histórias “recentes” e atuais.

Evidentemente, nem tudo que se passa a alguém, e que pode ser contado como história, implica a instauração de uma nova ordem do mundo. Entretanto, a diferença entre histórias cosmogônicas e outras histórias quaisquer me parece dizer respeito a uma variação de grau, uma distinção que obviamente não é desprezível, porém tampouco absoluta. O alto nível de codificação formal das histórias dos antigos corresponderia, então, à importância reconhecida aos eventos narrados, em grande parte derivada da extraordinária potência dos seres antigos, aquilo que faz com que essas histórias valham a pena ser contadas, geração após geração.

TODA FOFOCA É UMA HISTÓRIA, PARA ALGUÉM

O termo aweti que, seguindo o português nativo, traduzo por “mentira”, mo'em, pode designar tanto um discurso deliberadamente enganador, quanto um engano não intencional ou uma representação mal executada de qualquer coisa, como um padrão de pintura corporal reproduzido sem excelência ou um mito contado pela metade. Em contraste, não há um termo que poderíamos traduzir por “verdade” ou “verdadeiro”. Na ytoto, “ele mesmo”, “o próprio”, é o que se diz para indicar a veracidade de algo. Lembrando que ytoto também significa “muito”, vemos que o “próprio/verdadeiro” é apenas uma versão mais completa do “falso”, e que sua distinção é um caso de gradação²⁶. Verdade e mentira, portanto (e está claro que os termos não são os mais apropriados para descrever o pensamento em questão), são apenas versões um do outro. O prototípico – ou mítico – está mais próximo do farsesco do que costumamos admitir.

Desse modo, a ideia aweti de “mentira” ou “falsidade” não enfatiza o aspecto moral do engano (ainda que possa ser usada em contextos de engano

²⁶ Lógica similar foi descrita por Viveiros de Castro (1977) acerca dos Yawalapití, e também registrada a respeito da noção kuikuro de *auréne*, “mentira”, por Franchetto (1986).

deliberado), já que um desenho ou discurso podem ser “falsos” como resultado da inaptidão de seu criador, e não da intenção de ocultar a verdade. A “mentira”, nesse caso, diz respeito à falta de correspondência entre um modelo e sua reprodução. Mas, tanto no caso dos mitos, quanto dos desenhos corporais, por exemplo, a correspondência esperada é aquela entre um desenho realizado no passado e o desenho realizado hoje, ou entre a narrativa contada pelos antepassados e narrativa ouvida hoje, e não entre fatos da história real e a narrativa que os rememora, ou o caminho das formigas reais e uma realização do padrão de pintura corporal que tem esse nome. Dizer que uma narração de mito é “mentirosa” significa dizer que ela não reproduz perfeitamente a forma pela qual foi contada no passado, e deveria continuar sendo contada hoje. Um mito “falso” é um mito que não apresenta a forma, incluindo a riqueza de detalhes, que um ouvinte espera encontrar.

Mitos são histórias de um passado longínquo e desconhecido, mas não deixam de ser histórias que retiram sua força do fato de terem sido originadas, para um narrador e um ouvinte específicos, em algum ponto identificável no passado recente: as histórias contadas por papai, por titio, por vovô. Assim, a questão da representação no mito me parece estar ligada, para os Aweti, menos à relação de representação entre narrativa e mundo, que à representação política expressa na narração: não a verdade de algo, mas a verdade de *alguém*²⁷.

Fofocas, por sua vez, não são objetos discursivos com uma forma definida: o termo que o português nativo traduz por “fofoca” (*tui popy'i*, literalmente “queixo disposto”) designa a propensão a falar em demasia. Falar pouco, cuidar do que se diz, é sinal de nobreza no Alto Xingu, uma das características principais esperadas de um chefe. Falar e *ouvir* pouco, aliás: não dar ouvidos ao que se diz de si e de sua família. “Fofoca” é, portanto, uma categoria de acusação (ninguém diz de si mesmo “eu falo demais”) que se usa para desqualificar as falas alheias. Contudo, se toda fala excessiva é criticável²⁸, apenas aquelas que dizem respeito a temas sensíveis da vida alheia tendem a ser qualificadas como fofoca.

O problema maior talvez seja *para quem* se fala. Entendo a fofoca como um efeito de incontinência verbal, não apenas no sentido de que seria melhor não dizer nada, mas também porque uma fofoca é sempre uma conversa doméstica que vazou. Ela só será *qualificada como fofoca* por aqueles que não compartilham o ponto de vista que a narrativa veicula, outros dirão apenas tratar-se de uma história, *tomowkap*. Diz-se que algo é *tui popy'i* como um alerta: “não dê atenção a isso”. *Tomowkap*, em contraste, é algo verdadeiro que se pode e deve tomar como base para uma ação. A forma pela qual histórias da vida cotidiana e fofocas são contadas ou o tema de que tratam não as diferencia. Fala-se de eventos estranhos em uma pescaria, de uma briga de casal, da nomeação de um bebê ou da doença de um parente. O que distingue esses discursos não é sua estrutura

27 Questão já apontada por Ellen Basso (1987, 1995) acerca dos contextos de narração kalapalo, embora a autora, movida por outro tipo de indagação, não explore as implicações ontológicas, por assim dizer, desse fato. Refiro-me aqui ao modo como essa forma de lidar com o conhecimento projeta uma imagem particular do mundo (des)conhecido.

28 Quando questionado, durante o seminário Lições de Fala (Universidade de São Paulo, julho de 2018) sobre como seu povo costumava ensinar as crianças a falar, Mutuá Mehinaku (também alto-xinguno) afirmou que não se deveria estimular os filhos nesse sentido, sob o risco de que se tornassem falastrões. O seminário reuniu 17 palestrantes indígenas para debater em torno do tema da fala. A importância de se escutar os mais velhos como uma condição para aprender a “falar bem”, isto é, falar com propriedade, sentido de ocasião e continência, foi repetida por quase todos os participantes do evento. Outro ponto comum evidenciado nesse contexto foi a percepção de uma incontinência verbal própria aos brancos, possível apenas graças à nossa falta de “vergonha”, termo cujo sentido nos mundos indígenas transcende em muito o valor que lhe atribuímos nas sociedades modernas.

interna, mas o ponto de vista do ouvinte: *fofoca é a história dos outros* – mais do que da vida dos outros, do ponto de vista dos outros, algo impossível de definir desde um ponto de vista neutro. À luz do que vim discutindo até aqui – a relativa indiscernibilidade do que chamamos de mito em relação a outras histórias – vemos que a distinção entre mito e fofoca torna-se ela também pouco nítida. Ainda que certas histórias dos antigos sejam altamente codificadas, pois entende-se que devem reproduzir um relato ancestral transmitido através de gerações, tanto aquilo que reconhecemos como mito, quanto aquilo que alguns amigos aweti qualificavam como fofoca, podem ser igualmente designados como *histórias*. Sua valoração depende unicamente do ponto de vista do ouvinte.

Histórias fazem parte de um fluxo de coisas mutuamente compartilhadas entre parentes: o ato de contar é coextensivo a outros atos de doação de coisas e conhecimentos que marcam e constituem essas relações. Isso explica porque na relação com os brancos, demasiado distantes para integrarem as redes de compartilhamento do parentesco, as histórias se converteram em objeto de pagamento, como passou-se comigo no início de meu trabalho de campo. Em contrapartida, vizinhos que escutam uma história no centro da aldeia são tratados como parentes, ainda que o estranhamento demonstrado na recepção denuncie o quão diferentes (*izetu*²⁹) são. A alteridade é apreendida como defeito: “ele não sabe contar”, alguém pode sempre reclamar.

Quando admitem a possibilidade de que diferentes versões de um mito sejam entendidas como histórias de outros povos xinguanos, os Aweti revelam, creio, que assegurar a perfeita coincidência entre um mito e o mundo que ele descreve pode não ser para eles um problema. E se pode vir a sê-lo, quando uma versão é desqualificada como “mentira”, a questão só se torna realmente relevante quando implica relações importantes – quando optar por uma ou outra versão da história equivale a escolher um lado de uma contenda, uma forma da narrativa. A possibilidade de fixação de uma versão “oficial”, num dado momento e local, está fora de questão: cada nova enunciação fixará um contexto de possível disputa.

Ao comentar o uso da partícula de evidencialidade indireta nas narrativas míticas notei que, se os mitos falam algo do mundo, nunca o apresentam como definitivo, e sim como aquilo que pode ser conhecido via uma experiência particular, por meio de narradores particulares: sabemos que a aldeia dos mortos é assim porque (diz que) fulano foi lá e voltou para nos contar... mas quem sabe não será diferente? Ter o mito como fonte principal de determinados conhecimentos equivale a admitir, de saída, a inescapável incompletude do conhecimento – o que coloca o mito ao lado dos saberes produzidos em viagens xamânicas, modalidade não muito comum no Alto Xingu atual, até onde vai minha experiência, mas central em inúmeras culturas amazônicas. O mito privilegia

29 Diz-se por exemplo de dois esposos que são *izetu*, diferentes, o que justifica que não sigam a prescrição de jejuar quando o outro está doente, ao contrários dos verdadeiros parentes designados genericamente pelo termo *to'o*.

“*flashes* de conhecimento” ou “*insights* à beira da fogueira”, escreve Roy Wagner (minha tradução, Wagner, 1978), se podemos nos valer de sua compreensão de um regime semiótico melanésio para pensar o caso xinguano. O entendimento que ele produz não é articulado sob a forma de um arcabouço coletivo e cumulativo de conhecimento ao modo da nossa ciência, ou da nossa cultura³⁰. Mais do que modos de conhecer, no entanto, mitos (e viagens xamânicas) configuram o próprio mundo conhecido.³¹

A IMPREVISIBILIDADE DO MUNDO

Ainda que o mito xinguano fale na criação da luz solar em um mundo de trevas, é preciso lembrar que a vida da gente antiga, cujas ações deram origem ao mundo que conhecemos hoje, era já plenamente social: havia aldeias, roças, casamentos, rituais, traição dos cônjuges e crianças aprendendo a andar. Daí que o narrador precise por vezes rememorar sua audiência, ao relatar a confecção do cocar de penas luminosas por Sol: não havia luz naquela época, só escuridão. Ordem que se instaura como alteração de outra ordem dada, a criação é sempre uma transformação. Mas, se as coisas podem se transformar, o que garante a continuação do mundo criado?

O mito, define Lévi-Strauss (Eribon e Lévi-Strauss, 2005), é uma história sobre o tempo em que os animais eram gente, e sobre como deixaram de sê-lo. Mas, como lembra Viveiros de Castro (2006), essa passagem não é pensada como uma transformação irreversível – ponto que as afirmações do narrador e xamã aweti sobre as coisas que eram gente (e em alguma medida ainda são) confirma. A especiação resolve a questão da comunicabilidade entre os seres apenas de modo precário. Essa observação tem implicações importantes para pensarmos o regime temporal associado ao pensamento mítico. Sua temporalidade não é linear, porque não postula um sentido único e determinado para a mudança, tampouco é cíclica, porque não postula a repetição obrigatória de uma ordem qualquer³².

Sabemos que Lévi-Strauss nunca pretendeu, ao propor a distinção entre sociedades quentes e frias, que algumas sociedades experimentassem efetivamente mudanças históricas enquanto outras ficariam paradas no tempo. A distinção designa, antes, *modos distintos de se pensar em relação à história*: enquanto algumas sociedades (como nós) imaginariam sua existência como produto de um processo histórico linear (evolução, progresso), outras (como as ameríndias) pensariam sua existência como repetição de modos de ser instaurados no tempo de que falam os mitos. Sabemos também o papel desempenhado pelo mito nesse regime de pensamento: mudando, o mito cria a ilusão de que nada mudou, de que continuamos fazendo as coisas assim porque assim faziam

30 “Order, consistency and relational paradigma do not ‘model’ knowledge and understanding for the Daribi, as they do for the culture of science. It is not that the Daribi are incapable of abstract thinking, or that they have some predisposition to or preference for the irrational; their logic and common sense, when the occasion demands it, is as good as anyone’s. It is rather that Daribi tradition allocates human responsibility to the realm of the incidental and the tropic, and Daribi do not build themselves orders of knowledge. Indeed, in a world where convention and relational order are held to be innate, such articulation would be a bit silly: shall man replicate the work of the creator, like a foolish younger brother? Instead of pooling their knowledge as ‘culture’, and drawing from the pool, instead of linking fact to fact and making understanding part of a collective effort, Daribi articulate and prize their flashes of understanding as things-in-themselves, frozen lightning bolts to be thawed out in nightly sessions by the firepit” (Wagner, 1978: 29).

31 Este é o ponto da teoria wagneriana do mito, se bem a entendo. A conexão dessa teoria do mito com uma teoria daribi da linguagem ou fala (*po*) é evidente, ainda que não seja enfatizada pelo autor: “Podemos pensar em *po* como um tipo de força que mobiliza o objeto através do falante e vice-versa; ela é uma coisa, objetificável em si mesma, não uma mera codificação ou descrição de outras coisas. Não é um ‘instrumento’, como dizemos às vezes ser a linguagem, e sim um tipo de uso que conjuga o usuário e o usado. É invenção” (Wagner, 1978: 55).

32 Algo similar afirma Overing sobre os Piaroa: “O

nosso avós. É nesse sentido que, interpretando um mito recolhido por Thevet no século XVI, Lévi-Strauss nota como a mitologia tupinambá, apenas meio século após a chegada dos colonizadores europeus, já incorporara a figura do homem branco ao esquema do dualismo assimétrico projetado em sua saga cosmogônica – comentário da desigual relação de forças entre invasores e donos da terra.

Ainda que a distinção entre historicidades quentes e frias não implique uma temporalidade *efetivamente* circular (ou estática), Lévi-Strauss parece conceber uma relação entre a dinâmica das sociedades e seu modo particular de se pensar em relação à história. Numa entrevista a Georges Charbonnier (1989), o etnólogo compara sociedades frias a relógios, isto é, a máquinas que idealmente podem funcionar indefinidamente sem perder sua energia inicial, enquanto sociedades quentes seriam como máquinas a vapor, vivendo a mudança como aceleração rumo ao esgotamento e à desordem. O espírito crítico encerrado por essa observação me parece absolutamente pertinente, mas não deixa de ser curioso que os índios, os povos das terras baixas sul-americanas pelo menos, até onde sei, não tenham inventado máquinas para contar o tempo. A repetição no seu mundo parece ser muito menos precisa, menos previsível, mais errática, que a volta de 360 graus de um ponteiro.

Isso não contradiz a observação de Lévi-Strauss sobre a obliteração do tempo operada pelo mito. Este talvez seja o paradoxo inerente ao pensamento mítico, evidenciado desde logo, na análise estrutural, pelo reconhecimento de que as variantes são todas igualmente (ao menos do ponto de vista do analista) “verdadeiras”: solidário à continuidade dos modos de vida, o mito escapa ao problema da essência, admitindo sempre a irrupção do novo³³. Ao analisar as transformações sofridas por uma narrativa piro registrada por diferentes pesquisadores ao longo de três décadas, Peter Gow se questiona sobre o processo de surgimento de variantes míticas sob o ponto de vista de um narrador em particular:

What can we make of these changes? (...) It seems to me that the only correct hypothesis is that we are looking here at an important feature of Piro myths and mythopoiesis: that is, that as people age, they tell myths in an increasing confident and complex manner by spontaneously transforming versions they have heard long ago and their own prior narrations. This suggests that the life-course process of mythopoiesis, while experienced as closer and closer fidelity to an ancient source, is in fact the ongoing genesis of new myth versions. (...) This is the process of mythopoiesis (2001: 87).

É nesse sentido que Gow apresenta sua análise como uma exploração etnográfica do tema lévi-straussiano da obliteração da história através do mito (2001: 288). A observação de Gow parece interessante para dar conta das condições de

tempo mítico da historicidade piaroa não é o tempo passado (morto e enterrado), é, em um certo sentido, um tempo onipresente, que tem efeito contínuo sobre o atual. Além disso, como os deuses e os outros seres do tempo mítico têm eternamente o poder de agir sobre o tempo presente, o efeito do tempo mítico sobre o atual é tão imprevisível quanto as intenções específicas de agentes míticos individuais. Assim, a historicidade piaroa não pode pressupor uma base sólida de eventos lineares” (grifos meus, 1995: 133-134). A ideia é válida para o caso aweti ainda que ali a imprevisibilidade do mundo não esteja associada à ação intencional dos seres míticos, mas ao fato de que no mundo, como no mito, tudo pode acontecer.

33 Num famoso ensaio sobre as origens da filosofia e sua relação com a mitologia na Grécia arcaica, Jean Pierre Vernant (2002), faz duas observações interessantes para uma comparação com o caso ameríndio. A primeira delas é que a filosofia nascente se faz uma pergunta semelhante àquela apresentada pelo mito grego. Ambas, mitologia e filosofia, diz o autor, perguntam-se sobre o surgimento da ordem a partir do caos – o que, em linhas muito gerais, vale para o caso ameríndio, apesar de que ali, como vimos, a questão é um tanto diferente. A segunda observação, que me interessa mais, diz respeito às transformações dessa pergunta na nascente filosofia: o problema da passagem do caos à ordem reformula-se, com Parmênides, em termos de um questionamento do princípio ou essência das coisas, aquilo a partir do que a ordem pôde se constituir. Ora, essa é a pergunta na qual os Aweti realmente não me parecem estar interessados,

possibilidade da variação mítica em longos intervalos de tempo, quando certas transformações podem passar despercebidas. Mas o que dizer da variação quando ela é não só percebida, mas problematizada por aqueles que contam e ouvem mitos? Há mais aqui em jogo, creio, do que um modo de tornar a mudança apreensível através de um regime de conhecimento que mascara seu modo de operação. E se os Aweti entenderem que a variação é inerente ao caráter incerto das coisas a serem conhecidas?

Ainda que seja exagerado dizer que, para os Aweti, toda história determina potencialmente a configuração de uma nova ordem cósmica ou social, podemos dizer que esse regime de conhecimento é indissociável do reconhecimento de uma abertura intrínseca do mundo. Se nada pode ser definitivamente conhecido, é porque nada está definitivamente dado³⁴. Quero sugerir com isso que, mesmo reconhecendo, através de seus mitos, a continuidade de um modo de estar no mundo (e reconhecendo também profundas descontinuidades em sua vida, diga-se de passagem, pois obviamente essas duas percepções não são inconciliáveis), os Aweti entendem que *o fato de que algo continua sendo como antes significa que tudo continua sendo passível de transformação*. O mito aweti não apenas enuncia a variação do mundo, ele a produz constantemente, com suas versões multiplicadas. Ele cria o mundo como variação.

nem nos mitos, nem alhures. A lógica da transformação impregna sua língua e seu modo de pensar as coisas mais variadas. Curioso por entender melhor o que era o combustível usado nos motores de popa, por exemplo, alguém um dia me perguntou: "que ex-coisa é a gasolina?". Supõe-se que, se ela existe agora, deve ter sido outra coisa antes.

34 Em outro artigo (Vanzolini, 2014) exploro a relação, provavelmente já imaginada pelo leitor, dessa imagem do conhecimento com o caráter perspectivista dos mundos ameríndios, tal como descrito por Viveiros de Castro (1996, 2002) e Stolze Lima (1996, 2005).

Marina Vanzolini é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. É autora de *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu* e diversos artigos centrados em sua experiência entre os Aweti, com quem trabalha desde 2004.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALL, Christopher Gordon

2007 *Out of the Park: Trajectories of Wauja (Xingu Arawak) Language and Culture*. Chicago, tese de doutorado, University of Chicago.

BARCELOS NETO, Aristóteles

2008 *Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo, Edusp.

BASSO, Ellen B.

- 1973 *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova York, Holt, Rinehart and Winston. 157p.
- 1987 *In Favour of Deceit. A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson, The University of Arizona Press.
- 1995 *The Last Cannibals: A South American Oral History*. Austin, University of Texas Press.

BASTOS, Rafael

- 2013 *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis, Editora da UFSC.

CALAVIA, Oscar

- 2002 "A variação mítica como reflexão". *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 45, n. 1.

CHARBONNIER, Georges

- 1989 (1961) *Entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. Campinas, Papirus.

CESARINO, Pedro

- 2011 *Oniska. Poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Editora Perspectiva.

COELHO DE SOUZA, Marcela

- 2001 "Virando gente: notas a uma história awetí". In FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, UFRJ. pp. 358-400.

DÉLÉAGE, Pierre

- 2010 *Le Chant de l'anaconda. L'Apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre, Société d'ethnologie.

DURKHEIM, Emille

- 1996 (1912) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.

DRUDE, Sebastia

- 2009 "Awetí in Relation with Kamayurá: The Two Tupian Languages of the Upper Xingu". In FRANCHETTO, Bruna (org.). *Alto Xingu. Uma sociedade multilíngüe*. Rio de Janeiro, Museu Nacional / UFRJ.

ERIBON, Didier e LÉVI-STRAUSS, Claude

2005 (1988) *De perto e de longe*. São Paulo, Cosac Naify.

FRANCHETTO, Bruna

1986 *Falar Kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo karíbe do Alto Xingu*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional, UFRJ.

1993 “A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikuro (Alto Xingu)”. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP, Fapesp. pp. 95-116.

1998 (1992) “O aparecimento dos caraíba’. Para uma história kuikuro e alto-xinguana”. In CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras. pp 339-356.

GALLOIS, Dominique Tilkin

1994 *Mairi Revisitada. A reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP.

GOW, Peter

2001 *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, Oxford University Press.

GREGOR, Thomas

1977 *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago, The University of Chicago Press.

GUERREIRO JR., Antônio R.

2012 *Ancestrais e suas sombras. uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Brasília, tese de doutorado, UnB.

HECKENBERGER, Michael

2000 “Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana”. In FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro, UFRJ.

2005 *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon A.D. 1000-2000*. Nova York, Routledge.

HERZFELD, Michael

1985 “Lévi-Strauss in the Nation State”. *The Journal of American Folklore*, v. 98, n. 388: 191-208.

HILL, Jonathan D. (org.)

- 1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1993a (1963) *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
1993b (1991) *História de lince*. São Paulo, Companhia das Letras.
2003 (1958) *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
2004a (1962) *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus.
2004b (1964) *Mitológicas I – O cru e o cozido*, tr. Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro, Cosac e Naify.

NOVO, Marina Pereira

- 2017 *Esse é o meu patikulá: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os kalapalo de Aiha*. São Carlos, tese de doutorado, UFSCar.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1988 (1925) *Magia, ciência e religião*. Lisboa, Edições 70.

NOVELLO, Mario

- 2018 *O universo inacabado*. A nova face da ciência. São Paulo, N-1 Edições.

OVERING, Joanna

- 1995 “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1: 107-140.

PIERRI, Daniel

- 2013 “Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani- Mbya, à luz da obra de Nimuendajú”. *Tellus*, Campo Grande, ano 13, n. 24: 159-188.

RENESE, Nicodème de

- 2017 *Seguir ou sair de sua história. Ramificação e antagonismos narrativos entre os Paiter Suruí (tupi-mondé)*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

SAHLINS, Marshall

- 2008 (1981) *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

STANG, Carla

- 2009 *A Walk to the River in Amazônia: Ordinary Life for the Mehinaku Indians*. Londres, Berghahn Books.

STOLZE LIMA, Tânia

- 1996 "O Dois e seu Múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 1: 21-47.
- 1999 "O pássaro de fogo". *Revista de Antropologia*. v. 42, n.1-2.
- 2005 *Um peixe olhou pra mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Unesp.

TURNER, Terence

- 1988 "History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brasil". In HILL, J.D (org). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press. pp. 195-213.
- 198 "Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". In HILL, J.D (org). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press. pp.235-281.

VANZOLINI [FIGUEIREDO], Marina

- 2014 "Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas". *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23: 1-381.
- 2015 *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo, Terceiro Nome.
- 2016 "Peace and knowledge politics in the upper Xingu". *Common Knowledge*. Durham, Duke University Press.

VERNANT, Jean Pierre

- 2002 *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro, Difel.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

- 1977 *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu. Os Yawalapití*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional, UFRJ.
- 1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, v. 2, n. 2: 115-144.
- 2002 *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify.
- 2006 "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, 14/15: 319-338.

WAGNER, Roy

1978 *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*.
Ithaca, Cornell University Press.

ZARUR, George

1975 *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. Brasília, Funai.

Seminário *Lições de Fala*, Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP), São Paulo, realizado de 4 a 6 de Julho de 2018.

Recebido em 5 de março de 2018. Aceito em 13 de novembro de 2018.

No rastro de Pakyî e Tamandua

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.153134>

Íris Moraes Araújo

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

imaraujo688@gmail.com

Piripkura. Documentário (82 min, 2017). Direção de Mariana Oliva, Renata Terra e Bruno Jorge.

O premiado documentário tem como mote as expedições da Frente Etnoambiental Madeirinha-Jurue-
na – vinculada à Funai e coordenada pelo tarimbado
indigenista Jair Candor – na Terra Indígena (TI) Pirip-

kura, no noroeste do Mato Grosso. O intuito das jornadas é localizar os vestígios de Pakyî e de seu sobrinho Tamandua, os dois indígenas Piripkura que vivem ali no chamado regime de isolamento voluntário. O termo, que demonstra a limitação da imaginação ocidental sobre as populações indígenas, as demarca sob as ideias de isolamento, fragilidade e inocência, e deixa implícito o fato de que essa posição decorre de “experiências anteriores de contato [...]”: a atitude *arredia* é reativa ao contato” (Gallois, 1994: 122).

A obrigação de rastrear os Piripkura ocorre por motivo de lei. O instrumento jurídico que garante seus direitos territoriais não é a demarcação, mas a restrição de uso (Funai, s.d.). Tal rubrica impede a exploração da terra por não indígenas, mas não garante a posse permanente da área por seus habitantes.¹ Por isso, a cada dois anos, a Frente Etnoambiental deve comprovar que seus moradores permanecem naquele território.

Pakyî e Tamandua, avisa Candor a certa altura do filme, vivem com um facão, um machado, uma tocha de fogo, e a floresta em pé. Mas eles não são os únicos Piripkura conhecidos: há também Rita. Ela deixou o irmão e o sobrinho, respectivamente, após a morte de quase todos seus parentes, inclusive seu casal de filhos. No início dos anos 1980, foi encontrada escravizada em uma fazenda e transferida para Ji-Paraná (RO) (Milanez & Shepard Jr., 2016: 132). Posteriormente, casou-se com Aripã. Mora com o marido na TI Karipuna em Rondônia – onde vivem os Karipuna, uma parcela Tupi-Kawahib que, assim como os Piripkura, sofreu drástica depopulação.²

1 Para um comentário crítico a esse respeito, ver Milanez & Shepard Jr. (2016: 133).

2 Denófrio (2013) investigou a cosmológica Tupi-Kawahib tendo Aripã e Rita como principais interlocutores.

O casal acompanha o indigenista na primeira das duas expedições retratadas no documentário. A câmera, em ângulos fechados, segue a equipe na mata. Aos poucos, encontra os vestígios de Pakyî e Tamandua – pegadas, restos de pescaria, moquéns e tapiris abandonados.

Mas o andar lento na floresta se alterna com viagens velozes de caminhonete. A câmera prossegue colada em Candor, que busca e leva Rita e Aripã de uma terra indígena a outra. Entre Mato Grosso e Rondônia, em meio ao arco do desmatamento, as tomadas abertas captam o infinito de poeira, de toras de madeira valiosas e de restos queimados de vegetação. A paisagem, nada poética, remete a uma espécie de *road movie* às avessas.

As duas terras indígenas não fogem desse quadro de desmatamento. A TI Piripkura está localizada em Rondolândia e Colniza (MT), epicentro de devastação ambiental e violência agrária (Diniz, 19 mai. 2016; Montesanti, 24 abr. 2017). Até se tornar terra de uso restrito, houve ali intensa exploração de madeira. De sua área total, menos da metade é de floresta em pé. E, mesmo legalmente protegida, sofre pressão de madeireiros (Chiaretti, 16 fev. 2018). Já a TI Karipuna, demarcada desde 1997, é alvo de madeireiros e grileiros. Os Karipuna vêm denunciando a violação de seus direitos e a iminência de genocídio (Aranda, 27 set. 2017; Cimi, 14 mar. 2018, 18 abr. 2018).

O indigenista ao volante, com voz sempre calma e pausada, se expõe. Rememora quando chegou, ainda moço, para viver ali: tempo em que existiam mateiros especializados em acabar com aldeias inteiras. Comenta, com preocupação, o avanço do desmatamento no entorno da TI Piripkura, mas também sua satisfação nas vezes em que encontra Pakyî e Tamandua na mata, com saúde.

A segunda expedição, sem Rita e Aripã, ocorre em época de chuva. As dificuldades de deslocamento da equipe são maiores. Os vestígios – uma árvore cortada, um tapiri – não são muitos, mas suficientes para que o indigenista avalie que os Piripkura estão vivos.

Se o filme se encerrasse aí, já seria possível afirmar que o foco nas reflexões e práticas de um indigenista experiente e dedicado é uma bem-vinda contribuição. Tal personagem, mediador por excelência, é capaz de explicitar “as contradições da política desenvolvimentista” implementada no país (Gallois, 2012: 125). A oportunidade de ouvi-lo, apreender algo de seus saberes e suas experiências, permite reflexão sobre os impasses relacionados às populações em isolamento voluntário (Milanez & Shepard Jr., 2016) e, de modo mais geral, sobre as práticas realizadas a partir dos mecanismos jurídicos e administrativos do indigenismo oficial – que consagrou, para citar apenas dois nomes que trabalharam na mesma área que o protagonista do filme, Rondon e Apoena Meirelles – que sofreu, na última década, brutal desmonte.

Há mais, porém. Após a expedição, Pakyî e Tamandua deixam a mata em

busca de Candor. A tocha que carregam se apagou, precisam de fogo. É a deixa para que passem um período na base da Funai e a câmera realize imagens deslumbrantes.

O ritmo das interações entre Candor e os Piripkura segue uma espécie de protocolo oficial: as medidas aos visitantes e o registro do encontro em fotografias se soma à busca do indigenista, ao telefone e ao rádio, por um profissional que faça a avaliação da saúde de Pakyî e Tamandua. Após essas etapas, voltarão para o mato; continuarão a manter distância. Mas, enquanto as negociações ocorrem, os dois comem, se banham, dormem, observam o que se passa. Sempre juntos, eles riem, conversam, se tocam de modo carinhoso.

Em meio a essas atividades, os Piripkura articulam expressões, gestos e poses próprios. Tal repertório se potencializa no documentário, justamente, porque também têm traquejo para lidar com a câmera, demonstrando para os espectadores do filme sua perícia em relação ao Ocidente. Essa habilidade não se explica, claro está, por ideias de dominação ou de aculturação, senão pelo modo com que tais grupos valorizam a diferença. Em tudo ao inverso da paixão ocidental pelo idêntico, demonstrada pelos europeus ao chegarem à América – que só reconheceram nos ameríndios o que lhes era familiar, permitindo-lhes destruir tudo o que não se parecia com seu mundo –, as populações ameríndias vêm demonstrando, nesse passar de séculos, contínua “abertura para o Outro” (Lévi-Strauss, [1991] 1993: 14; Taylor, 2011: 82-83). “Isso equivale a dizer que, ‘para os indígenas’, nenhuma diferença é indiferente, pois toda diferença é imediatamente relação, dotada de uma positividade” (Viveiros de Castro, [1993] 2002: 165).

Assim, as sequências das quais Pakyî e Tamandua são protagonistas contribuem, de forma sutil e efetiva, para a problematização do ideário de ignorância em relação ao mundo não indígena, cerne do entendimento ocidental da experiência do isolamento voluntário. Esse esforço ganha relevo pelo fato de que, nos últimos anos, houve uma “escalada” de processos de contato” (Arisi & Milanez, 2017: 53) – “em situação de extrema vulnerabilidade e risco, numa floresta que vem sendo devastada por grandes projetos financiados por dinheiro público e privado” (Arisi & Milanez, 2017: 54-55) – entre o Estado brasileiro e alguns grupos até então classificados como isolados, sendo alvo ainda de manchetes, fotografias e controvérsias (Amorim, 2017; Arisi & Milanez, 2017).

A enfermeira, afinal, examina os visitantes: estão com ótima saúde. Chegou o tempo de voltar, com a tocha acesa. Não há reencontro marcado com Candor e sua equipe. Nos mitos ameríndios sobre o fogo, é recorrente que sua posse seja, originalmente, de seres predadores como a onça (Lévi-Strauss, [1964] 2004). Relacionar-se com tais criaturas é sempre perigoso: delas, convém manter certa distância. Mas as chamas acabam nas mãos de um herói por meio de um evento intrépido.

Rita e Aripã contaram ao antropólogo João Paulo Marra Denófrio (2013: 37-38) que um dos Mbahira, primitivos habitantes do Baixo – de um universo separado entre o Alto, o Baixo e o Subterrâneo (Denófrio, 2013: 25-39) –, deixou seu corpo apodrecer. Sua alma se transformou em mosca e ele subiu para o céu, cantando para os urubus, donos do fogo, que embaixo havia um lago de peixe podre. Felizes, desceram com uma tocha para examinar o banquete. Quando as chamas ficaram altas, Mbahira surgiu em aspecto humano, pegou o fogo e correu.

Íris Morais Araújo é doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Realiza pesquisa entre os Karitiana do sul da Amazônia desde 2011. É autora de *Militão Augusto de Azevedo: fotografia, história e antropologia* (São Paulo, Alameda, 2010).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANDA, Ana

27 set. 2017 “Povo Karipuna vive iminência de genocídio em Rondônia”.

Disponível em <https://www.cimi.org.br/2017/09/povo-karipuna-vive-iminencia-de-genocidio-em-rondonia/>. Acesso em 1 mai. 2018.

ARISI, Barbara & MILANEZ, Felipe

2017 “Isolados e ilhados: indigenismo e conflitos no Vale do Javari, Amazônia”.

Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, v. 43, n. 1: 49-66. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/fo/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/24482/15439>, acesso em 7 de maio 2018.

AMORIM, Fabrício

2017 “Novos desafios da ação indigenista oficial”. In: RICARDO, Fany & RICAR-

DO, Beto (orgs.). *Povos indígenas no Brasil: 2011-2016*. São Paulo, Instituto Socioambiental, pp. 62-66.

CHIARETTI, Daniela

16 fev. 2018 “Os dois sobreviventes do povo indígena Piripkura”. Disponível

em <http://www.valor.com.br/cultura/5324913/os-dois-sobreviventes-do-povo-indigena-piripkura>. Acesso em 1 mai. 2018.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

- 14 mar. 2018 “Em Brasília, indígenas Karipuna denunciam venda de lotes dentro de terra demarcada há 28 anos”. Disponível em <https://www.cimi.org.br/2018/03/em-brasilia-indigenas-karipuna-denunciam-venda-de-lotes-dentro-de-terra-demarcada-ha-28-anos/>. Acesso em 1 mai. 2018.
- 18 abr. 2018 “Eu vim à ONU pedir ajuda para que não ocorra um massacre contra o meu povo”. Disponível em <https://www.cimi.org.br/2018/04/eu-vim-a-onu-pedir-ajuda-para-que-nao-ocorra-um-massacre-contra-o-meu-povo/>. Acesso em 1 mai. 2018.

DENÓFRIO, João Paulo Marra

- 2013 *La Mort est dans la vie: contre-métamorphose et ascension kagwahiva*. Paris, Mémoire de Master 2, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

DINIZ, Maiana

- 19 mai. 2016 “Colniza, um retrato do desmatamento em Mato Grosso”. Disponível em <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-05/amazonia-ameacada-colniza-um-retrato-do-desmatamento-em-mato-grosso>. Acesso em 1 mai. 2018.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

- s.d “Entenda o processo de demarcação”. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53>. Acesso em 1 mai. 2018.

GALLOIS, Dominique

- 1994 “De arredios a isolados: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contatados”. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. Brasília, Ministério da Educação e Desporto, pp. 121-134.
- 2012 “Dois filmes e uma tradição: sertanistas defendendo a vida dos índios”. *Proa*, Campinas, v. 4: 123-128. Disponível em <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2343/1745>. Acesso em 7 mai. 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- [1964] 2004 *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac Naify.
- [1991] 1993 *História de lince*. São Paulo, Companhia das Letras.

MILANEZ, Felipe & SHEPARD JR., Glenn H.

- 2016 “The Few Remaining: Genocide Survivors and the Brazilian State”. *Tipiti*, San Antonio, v. 14, n. 1: 131-134. Disponível em <https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com.br/&httpsredir=1&article=1224&context=tipiti>. Acesso em 7 mai. 2018.

MONTESANTI, Beatriz

24 abr. 2017 “A chacina de Mato Grosso e os números da violência rural no país”. Disponível em <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/04/24/A-chacina-de-Mato-Grosso-e-os-números-da-violência-rural-no-país>. Acesso em 1 mai. 2018.

TAYLOR, Anne-Christine

[2004] 2011 “Dom Quixote na América: Claude Lévi-Strauss e a antropologia americanista”. *Sociologia & Antropologia*, v. 1, n. 2: 77-90. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/sant/v1n2/2238-3875-sant-01-02-0077.pdf>. Acesso em 7 mai. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

[1993] 2002 “O problema da afinidade na Amazônia” In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 87-180.

O encanto radical de Marcel Mauss

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.153135>

Monique Augras

🏠 Pontifícia Universidade Católica de Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
✉ monique.augras@oi.com.br

GIOBELLINA BRUMANA, Fernando. 2017. *Le Don de l'essai – À Propos de L'Essai sur le don de Marcel Mauss*. Paris, Les Carnets de Bérose, LAHIC, 51 pp.

Em 1983, nos tempos do saudoso Caio Graco, a Brasileira publicava *Antropologia dos sentidos – Introdução às idéias de Marcel Mauss*, “primeiro vôo” no Brasil de Fernando Giobellina Brumana. É um texto pequeno, enxuto, de inegável valor pedagógico.

Em seu “Prólogo”, Fernando assumia a dimensão de *encanto radical* que lhe despertara a obra de um autor tão rico e tão complexo. Ao longo dos anos, o encanto não esmaeceu. Estendeu-se ao grupo singular formado por alunos de Mauss, pertencentes à sociedade francesa do *entre-deux-guerres*, ou seja, dos anos 20 aos 30 do século XX. Época de desagregação dos valores – monetários e outros –, de violentos embates políticos, de transgressões no campo da criação estética, com Dadaísmo e Surrealismo; e, na área que nos toca mais de perto, o abalo das certezas do colonialismo, pai da antropologia.

Daí por diante, os trabalhos de Fernando Giobellina desenvolvem duas vertentes. De um lado, a pesquisa no campo das religiões afro-brasileiras, com a produção de textos instigantes sobre umbanda-quimbanda (*Marginália Sagrada*, 1991), candomblé (*La forma de los Dioses*, 1994), e os avatares dos trabalhos eruditos (*La jurema y otras yerbas*, 2013). Do outro, a pesquisa no campo da história das ideias etnológicas, que acompanha o percurso deste grupo perdido nas ambigüidades de um terreno fugidio, tal como o fantasma de uma África inatingível (*Soñando con los Dogons*, 2005), ou desafiando os próprios demônios (*El lado oscuro*, 2014).

É na perspectiva da história das ideias que se situa o *Don de l'essai*, em que analisa o contexto no qual Marcel Mauss elaborou suas obras. A sua trajetória é obviamente tributária do surgimento da sociologia durkheimiana, sistema cuja “escandalosa” novidade é sublinhada por Giobellina: Durkheim pensava que “a

interpretação e a explicação dos fenômenos sociais só podem se achar dentro da sociedade; para produzir tal explicação, os fatos sociais devem ser considerados como sendo coisas, que obedecem a leis” (Giobellina: 10). Por conseguinte, “cada traço de uma sociedade só poderá ser compreendido em sua inter-relação com o todo do qual faz parte, pela função que nele exerce” (id. *ibid.*).

A partir dessa premissa, é possível estudar e compreender qualquer sociedade que seja. A nossa, e as demais. Daí o entrelaçamento dos temas etnológicos e sociológicos nas páginas da revista *L'Année Sociologique*, numa coabitação fecunda aos olhos de Giobellina: “só houve sociologia verdadeira na medida que nossa própria sociedade foi vista como *outra* – ou seja, à distância, com objetividade; só pôde haver etnologia na medida que as sociedades outras foram vistas como a nossa – ou seja, dotadas de lógica, de sentido” (ibid.: 12). O conceito de “representações coletivas” fornecia a ferramenta para pensar a articulação dessas lógicas, desses sentidos.

A originalidade do propósito, a ruptura com as diversas tendências esboçadas ao longo do século XIX a partir da intuição de Auguste Comte, haveriam de causar estranhamento e repulsa no meio do *establishment* acadêmico. Ao mesmo tempo, despertavam o entusiasmo de jovens pesquisadores. Iniciou-se uma luta para conquista ou defesa dos respectivos territórios. Rivalidades se acirraram. Foram os Durkheimianos, no entanto, que melhor conseguiram consolidar suas posições.

O contexto político lhes era favorável. A Terceira República francesa [1870-1940] propugnava pela reforma das antigas instituições. De tal modo que, em 1887, Durkheim foi contemplado com a criação de um cargo de professor, em uma universidade do Sudoeste da França, Bordeaux, bem longe da Sorbonne. Foi finalmente transferido para Paris em 1902. Sua cadeira recebeu o nome de “Ciências Sociais”: primeira vez que essa denominação é usada! Doravante, os sociólogos dispunham de uma disciplina reconhecida pela universidade. Mas nada é perfeito: a cadeira ficava adstrita às faculdades de letras. Não custa lembrar que, em 1957, após defender a tese monumental intitulada “*Les Religions Africaines au Brésil – Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*”, junto com a ‘pequena tese’ “*Le Candomblé de Bahia (rite nagô)*”, Roger Bastide fez jus à obtenção do honroso título de *Docteur ès Lettres*. O mundo universitário repugna à precipitação.

À legitimação, pelas instâncias oficiais, da realidade das “Ciências Sociais”, respondeu o acréscimo da produção de artigos e resenhas da “voz” dos Durkheimianos, *La Revue Sociologique*. Marcel Mauss, sobrinho e discípulo do fundador, ocupou um lugar de destaque nessa propagação das novas ideias.

Logo mais, no entanto, a “*Grande Guerre*” [1914-1918] iria quebrar esse dinamismo. O massacre dos combatentes nas trincheiras, que liquidou metade de uma geração, não poupou boa parte da jovem equipe de Durkheim. Ele próprio faleceu, em 1917, arrasado pela morte do filho na frente de batalha.

Herdeiro incontornável do espólio intelectual do tio, Mauss assume o encargo

de manter de pé a escola sociológica francesa. Substituir o líder em todas as tarefas incluía a gestão de um patrimônio que, diz Giobellina, lhe exigiu grande gasto de energia e de tempo. A realização de suas próprias pesquisas haveria de sofrer com isso, e a publicação da revista, retomada uns seis anos depois do fim da guerra, foi disso a primeira vítima. O mínimo que se pode dizer, no entanto, é que Mauss enfrentou a nova situação com galhardia.

Optando francamente pelo desenvolvimento institucional da etnologia, multiplicou as atividades nesse sentido e, na década que se seguiu ao fim da guerra, fundou o Institut d'Ethnologie, além de ministrar novos cursos na École Pratique des Hautes Études. Em 1930, tornou-se professor do Collège de France, para finalmente, ter atuação decisiva na fundação do Musée de l'Homme, inaugurado em 1938.

Foi em meados dos anos 20 que Mauss conseguiu redigir o "*Essai sur le don*". Ao que parece, a repercussão não foi grande coisa. Muitos colegas o acharam mal escrito, pesado, confuso. Talvez fosse. Contudo é fácil imaginar o autor, com suas fichas de leitura em cima da mesa, num acúmulo de notas e sínteses de textos sobre os Tlingit, Kwakiutl, Omaha ou Haida, todos anteriores ao ano de 1921, e tendo, de repente, que reorganizar o plano do seu trabalho, a partir da publicação dos Argonautas do Pacífico Ocidental (1922). A reformulação foi tamanha, que o *Essai* começa com rituais da Polinésia, segue na Melanésia – onde insere devidamente os costumes trobriandeses – para, finalmente, voltar ao Noroeste Americano, origem dos mais chamativos exemplos de potlatch.

Decerto, a escassez de informações nunca foi o ponto fraco de Mauss. Desde os tempos da redação de *L'Année Sociologique*, ele sempre se mantivera atento às mais recentes e exóticas publicações que lhe chegassem às mãos. Entre tantas resenhas que produziu, chama a nossa atenção um pequeno texto intitulado "Nina Rodrigues – L'Animisme Fétichiste des nègres de Bahia" (1900). Mauss louva "*cette élégante monographie*", publicada em francês, em Salvador, naquele mesmo ano de 1900, e sugere ao autor a leitura do livro de Alfred B. Ellis sobre os Iorubas. Nina seguiu o conselho de Mauss, como se vê em *Os Africanos no Brasil*, onde reproduz vários contos recolhidos pelo coronel na Costa dos Escravos. Pequena contribuição de Marcel Mauss para a implantação do padrão nagô de qualidade nos primeiros estudos sobre candomblé...

Quando redigiu o *Essai*, havia mais de 10 anos que Mauss se dedicava a estudos e cursos sobre o tema das "prestações de tipo agonístico", do grego *agôn*, "jogo; combate". Entre os povos indígenas do Noroeste americano, o potlatch se revestia de extrema violência. "O consumo e a destruição não têm limites (...) não se deve preservar coisa alguma" (Mauss, 1978: 152). Esse ritual, tão contrário ao valor ocidental de acumulação de riqueza, levou o Canadá do século XIX a promulgar uma lei proibindo a realização de potlatch, que, conforme Giobellina, se manteve vigente até 1950.

Deve-se creditar à incomum capacidade heurística de Mauss a conexão que estabelece entre potlatch ameríndio e Kula melanésio. Ainda que este último não chegue à violência exacerbada do primeiro, julga tratar-se do mesmo fenômeno, com o mesmo significado. Mauss afirma que “o Kula é uma espécie de grande potlatch”, e aproveita o ensejo para louvar a perspicácia de Malinowski: “seria difícil encontrar uma prática mais completa de dádiva/troca (...) e que fosse melhor compreendida por um observador” (Mauss, 1978: 185). Kula e potlatch são a própria ilustração do “fato social total”, cuja dimensão simbólica abrange uma infinidade de significações.

Ora, como bem assinala Giobellina, “não há fato social que não seja total. Cada aspecto da realidade social é múltiplo, de tal modo que desautoriza toda redução interpretativa” (: 20). E, para compreendê-lo, é preciso atentar para situações concretas, vividas, que somente o exercício da etnografia permite acompanhar. Esse fascínio pelo concreto pode ser verificado ao longo de toda a obra de Mauss. As notas recolhidas pelos seus alunos resultaram no portentoso *Manuel d'ethnographie*, publicado em 1950. Nesse aspecto, a preferência é clara: o nosso autor jamais demonstrou qualquer apreço pelos discursos teóricos. “Verdades pontuais” constituem o seu ponto de partido, e a eventualidade de enquadrar os seus achados dentro de determinados sistemas científicos parece causar-lhe, no mínimo, forte desconfiança.

Essa postura é patente em todas as páginas do *Essai*, e os diversos exegetas tiveram dificuldades em superar o “laconismo” epistêmico do seu autor. O próprio Giobellina, embora permaneça “encantado” e enalteça a “meticulosa riqueza etnográfica maussiana”, não deixa de cobrar maiores explicitações: “não fala na idéia de fato social total, parte dela” (Giobellina: 20). No início de sua monografia, esclareceu a intenção de busca elementos que orientem – ou, pelo contrário, desencaminhem – a prática etnológica de hoje. Mas, ele próprio nem consegue escapar de certa ambigüidade. Coloca isso em termos de desafio: “escolher entre a opção *moderna* de pensar com objetos, com modelos, e a tentativa cética, *pós-moderna*, de dissolvê-los nas singularidades contextuais de uma etnografia específica” (ibid.:37). E encontra uma saída honrosa ao enfocar o valor inerente das coisas, desde que inseridas nas relações sociais, que lhes conferem poder. É aquilo que Mauss chama de “força das coisas”.

Os rituais de dom/contra-dom põem em evidência uma constância, a presença de uma “virtude que obriga os dons a circular, a serem dados, e devolvidos” (Mauss, 1978: 214). Essa “força das coisas” se encontra em tudo quanto é moeda de troca, e em muito ultrapassa o nível utilitário, ao qual se reduziria a atuação do *Homo Economicus*. “Até a própria moeda, diz Giobellina, encerra a noção do poder da sociedade, estabelecido, antes de tudo, no campo das idéias e das práticas místicas” (Giobellina: 24).

A conclusão do *Essai* não está isenta de melancolia. Mauss verificou que a trípli-

ce obrigação – dar, receber, devolver – observada em culturas exóticas contemporâneas, fora também vigente nas antigas sociedades indo-européias. “Não existem duas sabedorias” (Mauss, 1978: 265). E muito apreciaria que nossas sociedades atuais fossem capazes de se entregar ao mesmo “sistema de prestações totais”. Não fosse ele socialista militante, acalenta o sonho que ensaios como o dele possam contribuir para “esclarecer o caminho que devem seguir nossas nações, tanto na moral como na economia” (ibid.: 264).

Observa Giobellina que tais prestações não seriam determinadas por “um interesse comum colocado acima dos interesses particulares, mas que seria o espaço social que garantiria a autonomia daqueles interesses” (Giobellina: 41). E, comentando uma bela frase de Sahlins (citado id. ibid.), “o análogo primitivo do contrato social não é o Estado, mas sim, a Dádiva”, vê nesta uma desejável barreira erguida contra a submissão ao terror do Estado.

Voltando ao potlatch, Giobellina explicita o argumento de Mauss: a necessidade de doar, receber, e devolver exige a participação de todos, e até mesmo da *vida* de cada um dos participantes. Deste modo, forjam-se vínculos e desafios dos quais todos são mutuamente garantes. A violência do jogo e dos seus riscos subtende uma dimensão afetiva constitutiva do próprio cimento social.

Bem tinha razão, o velho Mauss, quando, às cinzentas teorias, preferia a árvore verde e dourada da vida...

Monique Augras nasceu na França, onde se formou em psicologia, com Doctorat d'Université na Sorbonne, e está radicada no Brasil desde 1961. Seus primeiros trabalhos, *A dimensão simbólica* (1967), *O ser da compreensão* (1978), foram de psicologia clínica. A partir dos anos 1980, enveredou para pesquisas sobre o imaginário social brasileiro: *O duplo e a metamorfose* (1983), *O Brasil do samba-enredo* (1998), *Imaginário da magia: magia do imaginário* (2009).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MAUSS, Marcel

1978 “Essai sur le Don – Forme et raison de l'échange dans les sociétés Archaïques (1923-1924)”. In *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, pp. 141-279.

1900 “Nina Rodrigues – L'Animisme fétichiste des nègres de Bahia”. *L'Année Sociologique*, v. 5: 224-225.

Sobre “Los años locos” de la etnografía en Francia

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152895)

2179-0892.ra.2018.152895

Fernando Giobellina Brumana

🏠 Universidade de Cádiz | Cádiz, Espanha

✉ fernando.giobellina@uca.es

**ANDRE DELPUECH,
Christine Laurière
y PELTIER-CAROFF,
Carine (orgs.). 2017.
*Les Années folles de
l'ethnographie: Trocadéro
28-37. Paris, Publications
Scientifiques du Muséum
National d'Histoire
Naturelle, 1007 pp.***

Estamos ante una gran obra. Grande en diferentes sentidos; ante todo, el físico: un volumen de más de dos kilos de peso, mil y tantas páginas, decenas y decenas de ilustraciones (fotografías, recortes de periódicos, carteles, fichas, etiquetas, cartas, tarjetas postales, etc.). Grande también porque coaliga distintos abordajes disciplinarios: etnología, museística, historia, arqueología, crítica literaria... Grande,

más que nada, por dar una visión integral e integrada del período liminar de la etnología francesa, de sus “años locos”.

Este libro es, para ponerlo en contexto, el centro de una extensa producción que su organizadora principal, Christine Laurière, lleva a cabo desde hace varios años. La pieza mayor de esta producción tal vez sea su biografía de Paul Rivet, pero son muchos, de una gran riqueza y muy fructíferos, sus artículos y capítulos en libros colectivos; ejemplos de ello son sus dos escritos sobre Alfred Métraux —sus aventuras entre dos islas, la de Pascua y la de Haití—. El ritmo de trabajo de esta investigadora es febril; en la misma fecha de la publicación de *Les Années folles...* ha aparecido otro volumen coordinado por ella, en colaboración con el fallecido Daniel Fabre, *Arnold Van Gennep. Du folklore à l'ethnographie*, al tiempo que coordinaba en la École d'Hautes Études en Sciences Sociales el coloquio *Années 1950: aux sources de l'anthropologie française contemporaine* en el que participaron una veintena de investigadores de varios países, coloquio que es de esperar se convierta en otro libro. Desde hace unos años, además, Christine Laurière dirige junto a Frederico Delgado Rosa dos importantes series de publicaciones sobre historia de la etnología: *Les Carnets de Bérose*, de los que ya han sido publicados

ocho números (uno de su entera autoría, otro bajo su dirección), y una “Enciclopedia ‘on line’ sobre la historia de la antropología y de los saberes etnográficos”.

El tema de este libro colectivo es un período de la historia del Museo de Etnografía de París (Museo Etnográfico del Trocadéro, MET), fundado en 1882 sobre la base del Museo Provisional de Misiones Científicas, erigido para la Exposición Universal de 1878. El museo tuvo un comienzo promisorio y atrajo la curiosidad del público, aunque pronto decayó, debido a la mezquindad de los recursos que le brindaba el Ministerio de Educación del que dependía y a la perspectiva nada didáctica impuesta por sus gestores. Pronto se convirtió en una antigualla, una suma de horrores que provocaba aburrimiento y rechazo. Más aún era “una deshonra para la ciencia francesa”, en palabras de Marcel Mauss (cit. en el capítulo de Grognet: 85). Jacques Soustelle, discípulo dilecto del Maestro, lo describe como de

una fealdad agresiva, híbrido de soco morisco y catedral bizantina, un gigantesco y polvoriento amontonamiento de vitrinas mal cerradas y cajas desparejas donde se hacinaban, entre cerámicas rotas y telas devoradas por las polillas, colecciones con el interés científico más alto y maravillosos objetos de arte precolombino, de Oceanía o africano (cit. en el capítulo de Delpuech, Mész y Servain-Riviale: 238).

Éste era el panorama del que se debía partir para lograr un museo etnográfico del que Francia pudiese sentirse orgullosa y que correspondiera a su enorme poder colonial. Pero no era sólo su prestigio imperial lo que estaba en juego. Se debía ir más allá del orgullo de la conquista; era una ciencia, la etnografía, lo que debía ayudarse a construir:

El museo debía diferenciarse de un gabinete de curiosidades: la representación de las colecciones etnográficas no podía limitarse a la celebración de la conquista colonial, por lo que excluía la presentación de panoplia de armas a modo de trofeo y a las poblaciones autóctonas como pueblos salvajes que debía civilizarse (Ivanov: 227).

1928-1937, entonces, aunque quizás habría que computar dos años menos, hasta 1935, fecha en la que se cierra el Trocadéro para trasladarse con armas y bagajes al Musée de l’Homme, que abre sus puertas en 1938. 1928 es el año en que, tras la jubilación del anterior director, se nombra para tal puesto a Paul Rivet, que junto a Marcel Mauss y Lucien Lévy-Bruhl forman la plana mayor del Instituto de Etnología de la Universidad de París. Rivet no enfrenta solo este emprendimiento, sino que cuenta, como subdirector, con Georges Henri Riviére. El encuentro de estos dos hombres, desde todo punto de vista tan alejados entre sí, es la chispa

que desencadena lo que iría a ocurrir en esa década dorada. Rivière era un joven *dandy* amante del jazz, muy relacionado tanto con figuras claves de las vanguardias artísticas del momento como de círculos aristocráticos: un diletante tan respetado por sus conocimientos artísticos que el banquero, coleccionista y mecenas David David-Weill lo había contratado como curador de sus colecciones artísticas.

Su primer contacto con Rivet, su tarjeta de presentación, se produjo a raíz de una exposición de obras de arte precolombino que Rivière montó en colaboración con el más joven aún Alfred Métraux, a quien conoció gracias a un amigo común, Georges Bataille. Esta exposición, a la que el libro dedica un capítulo a cargo de Camille Faucourt, se lleva a cabo en el Museo de Artes Decorativas, junto al Louvre, y tiene una importancia clave en la historia del Trocadéro. Por un lado, encierra la tensión que se mantendrá en la dinámica del museo durante todo este período entre estética y etnografía, y, por otro lado, porque Rivière muestra en ella todos los procedimientos que en esa ocasión lograron un gran éxito y que serían la fórmula que iría a aplicar cuando Rivet lo lleve al Trocadéro. La exposición contó con publicidad masiva con carteles pegados en lugares claves de la ciudad, requerimiento continuo a la prensa, incorporación al patronato de altas figuras institucionales (los presidentes de Francia y de México), una campaña incansable de recolección de piezas, que obtuvo una enorme cantidad de objetos provenientes de museos nacionales y extranjeros, así como de coleccionistas, ya de personajes de la alta sociedad, ya de miembros de la Sociedad de Americanistas, ya de artistas de vanguardia como André Breton. Consigue, por un medio o por otro, involucrar al *tout Paris*. Y, por último, la puesta en obra de una museografía moderna, lo opuesto a lo que hasta entonces había reinado en el Trocadéro, “que deja respirar a los objetos y les brinda espacio y luz” (: 70).

La cantidad de complejas labores que el equipo dirigido por Rivet-Rivière tuvo que enfrentar para poner al Trocadéro en un plano equivalente a las instituciones extranjeras similares, meticulosamente registradas en el capítulo de Delpuech, Mész y Servain-Riviale y en el de Angèle Martin, revelan lo que podría llamarse el grado cero de un museo: ante todo, el inventario de los objetos disponibles, y después, su puesta en condiciones (desparasitación, desinfección, restauración, etc.), su clasificación, catalogación, fichado, etiquetación, elección y confección de los instrumentos de exposición, determinación del orden de su presentación, etc. La tarea se multiplicó en la medida en que el patrimonio del museo aumentó debido a las donaciones canalizadas por la SAMET (Sociedad de Amigos del Museo Etnográfico del Trocadéro) y al “botín” de las tantas misiones, pensadas en buena medida justamente para abastecer las vitrinas de la institución.

La llegada de Rivet y Rivière a la dirección del Trocadéro hace que el envejecido museo salga del letargo. En palabras de la Introducción de Christine Laurière:

El museo se ve entonces poseído por un espíritu de pioneros, de conquistista, en la medida en que todos tienen la impresión de que todo está para construir todavía imbuidos por ese ambiente tan particular de los años de posguerra, esos años locos, felices y creativos (: 19).

Rivet es quien tiene en sus manos la orientación general del museo, pero Rivière está a cargo de la gestión del día a día, con un control obsesivo de todos los detalles, hasta los más nimios: el estado de los uniformes de los guardianes, su higiene personal (hace comprar jabones para cada uno), la duración de los llamados telefónicos, la utilización de la luz eléctrica... Además, por supuesto, de las tareas propiamente museísticas, de la publicidad, de las relaciones públicas, la preparación de misiones y exposiciones, etc. La entrega de Rivière es absoluta; todo su tiempo, todo su esfuerzo, hasta trasfiere su salario a los escasos haberes del museo y él vive de la asignación brindada por David-Weill.

La pasión de Rivière galvaniza a los jóvenes que comienzan a acercarse al Trocadéro y que, como voluntarios *ad-honorem* (*bénévoles*) realizan las tareas que sacan al museo del marasmo heredado. Se conforma así una comunidad de una intensa vida entre las vetustas paredes del museo; gracias a la contribución económica de la SAMET—sobre cuyo papel esencial en este proceso hay un capítulo de Ch. Laurière—se abre una cantina que alimenta de manera gratuita a este enjambre de futuros etnógrafos; también se montan salas de descanso, vestuarios, una cocina. Los *bénévoles* también bailan, ya en fiestas organizadas en el propio museo por Rivière, ya en una sala de baile antillana, de moda entre los intelectuales y artistas parisinos. En fin, el museo fue en esos años un estilo de vida.

Pero no sólo se bailaba o se llevaban a cabo las pesadas tareas del mantenimiento y renovación museística. El MET no era apenas un espacio de exhibición de piezas obtenidas por expediciones anteriores a lo largo del planeta. Era también la base de nuevas misiones, pensadas como actos de salvamento de los últimos destellos de las culturas otras, apagadas por la expansión occidental. Era, así lo quería Rivet, un museo-laboratorio destinado a unificar todas las instituciones etnográficas. Todas salvo una, Marcel Mauss y su enseñanza.

Casi todos los etnólogos franceses que iniciaron sus carreras en los años '30—la gran excepción es Claude Lévi-Strauss—asistieron a las clases de Mauss impartidas en la École Pratique des Hautes Études, en el Institut d'Ethnologie, en el Collège de France; es por eso que su curso puede ser considerado como la cuna de la etnología francesa. Pero para Mauss “etnología” no era la ciencia autónoma que estaba cimentando, sino una disciplina subordinada a la Sociología. Thomas Hirsch, en un capítulo dedicado al “*cours d'ethnologie*” de Mauss, enfatiza la distinción, con frecuencia ignorada entre la institucionalización y la autonomización de la etnología; si Mauss tiene un papel clave en el primer plano, el

segundo se logra a su pesar y contra su perspectiva epistemológica.

Su curso estaba destinado a la formación de quienes traerían de tierras lejanas las informaciones de las que los sociólogos deberían dar razón, a su adiestramiento para una observación rigurosa. El resultado de esa observación concreta debía “dar la clara impresión de que no se ha elegido, que se dice todo lo que se ha visto” y por lo tanto “desechar cuidadosamente toda hipótesis, toda apreciación, todo efecto” (Hirsch: 360). El etnógrafo debe ser “un instrumento de registro”, y ese registro tiene como blanco principal los objetos materiales que, sostiene Mauss, condensan la vida social. El registro del objeto debe acompañarse de todas sus circunstancias, desde la obtención de los materiales de los que está hecho hasta las formas en que se emplea, desde su fabricación hasta las representaciones que lo involucran. El instrumento de un registro tan metódico es la ficha, que se convierte en el elemento estratégico de la práctica etnográfica, así como de la posterior apropiación museística. Pero la ficha estaba pensada para converger con todas las fichas posibles de la sociedad estudiada para abarcar su totalidad, para llegar hasta el límite y no dejar residuo alguno. Ideal inalcanzable, como los alumnos del Maestro supieron por sus propias experiencias. De la propuesta totalizadora lanzada en una sala de clase parisina a la realidad concreta del investigador en su relación con las gentes cuya vida investiga la distancia es grande, muy grande, como André Delpuech muestra claramente en su aportación a este libro.

Y esos alumnos salieron a campo. Se trataba de un cuerpo heteróclito, de diverso origen social, proveniente de formaciones disciplinarias diferentes o de ninguna, con gran porcentaje de extranjeros y de mujeres. Una heterogeneidad tal iba de la mano con la novedad y la subalternidad de la etnografía en el mundo académico francés. Tuvieron, lo hemos visto, un punto que los aglutinó: Mauss y su enseñanza. Ahora bien, esa unidad no se reflejó en una coincidencia de las prácticas etnográficas ni en una homogeneidad en los productos de éstas. En un capítulo suyo, Ch. Laurière rechaza la existencia de una “escuela francesa de etnología”: “difícil encontrar puntos en común entre la etnología criptológica de un Marcel Griaule y los trabajos de Paul-Émile Victor sobre el lugar de la foca en la sociedad esquimal y en su cultura material” (: 431).

Las expediciones etnográficas, las “misiones”, ya fueran individuales, en pareja o en grupos tan numerosos como la Dakar-Yibutí, tuvieron como centro de irradiación al MET. Esa había sido la idea de Rivet:

El museo de etnografía (...) debe ser el punto central del que parten los investigadores al campo y donde convergen sus productos en lo que debe ser a la vez un laboratorio científico de estudio y un conservatorio de los “archivos de la humanidad” (Delpuech: 451).

Desde la fundación del Instituto de Etnología en 1925 hasta la invasión alemana en 1940, éste patrocina alrededor de cien misiones de las cuales setenta son estrictamente etnográficas y un apéndice del volumen, a cargo de Ch. Laurière, está destinado a proporcionar su listado. El libro no da cuenta de cada una de ellas; deja de lado las más famosas, como la Dakar-Yibutí, sobre las que existe bibliografía abundante (algunos de los carnés Bérose, p.ej.) y destina cinco capítulos a misiones poco conocidas y bastante menos exitosas. Pero quizás el que no se nos presente grandes y fructíferas empresas sea ilustrativo de los caminos que pueden quedar inconclusos en este oficio tan especial que es la etnografía.

Carine Peltier-Caroff presenta la figura de Paul Coze y sus andanzas por tierras americanas que, quizás por su propio carácter kitsch, marcan la amplitud del alcance del MET; no se movía sólo con artistas de vanguardia o nobles, sino también, entre otros, con scouts con influencia circense:

La colaboración entre este aficionado apasionado y la institución museística demuestra que esta última se encontraba en el centro de numerosas redes—cuya conjunción parece a posteriori improbable—que había sabido movilizar para centralizar las investigaciones etnográficas (...). Denota también que las ambigüedades de definición que envolvían la etnología universitaria naciente, en proceso de profesionalización, favorecían una inversión en todas las direcciones por parte de aficionados, de artistas, de militantes asociativos fascinados por el exotismo (: 481).

Con sólo 17 años Paul Coze funda, junto a su hermano, el primer grupo scout católico de Francia. Está seducido por los indios de América del Norte, que exhibiciones en el Jardin des Plantes o los espectáculos de Buffalo Bill habían ya introducido en la imaginación parisina las primeras décadas del siglo XX. Este “indianismo” ha sido la base de prácticas scouts que aún perduran: “el fuego, la vigilia, la exploración de la naturaleza, (...), el totemismo” (: 482). Al mismo tiempo, Coze estudia pintura, especializándose en la representación de animales; expone sus obras en diversos salones, aunque sin demasiado éxito; convierte su propia casa en una suerte de museo de sus cuadros, cada vez más dedicados a motivos “pieles rojas”. También se dedica a una febril recopilación de documentación, bibliografía y objetos indígenas; esa práctica desemboca en la publicación, en coautoría con un escritor popular, René Thévenin, de *Moeurs et histoire des Peaux-Rouges*, obra enciclopédica con centenares de dibujos suyos y decenas de fotografías destinada a combatir la imagen negativa de los indios. El libro tuvo enorme aceptación y hasta sirvió a Hergé para documentarse en una de las aventuras de Tintín.

Con apoyo de los scouts y los ferrocarriles canadienses hace su primer viaje

a América para visitar algunas reservas indias y exhibir sus cuadros, con gran éxito de ventas. A su regreso a París pronuncia una serie de conferencias, varias de ellas en la Sociedad de Americanistas, con lo que atrae la atención de Rivet. La relación entre Coze y el MET es intensa y fructífera; el scout había establecido vínculos con instituciones estadounidenses y canadienses que pone al servicio del museo, lo que, entre otras cosas, permite la obtención de un mástil totémico de seis metros de altura y una tonelada de peso.

Con el apoyo del Museo de Historia Natural y los Scouts de Francia, Coze organiza en 1930 una misión de cinco meses para estudiar los últimos indios de Canadá dirigida por él y en la que participan otros cuatro scouts; cada integrante de la expedición está encargado de una tarea: antropología física, etnobotánica, iconografía, registro de cantos indígenas, filmaciones... El jefe del grupo tiene a su cargo el registro etnográfico general y el registro pictórico de los indios.

Al regreso de la misión, entre mayo y junio de 1931, se presenta en el MET la exposición *Peaux-rouges d'hier et d'aujourd'hui* con objetos obtenidos por los scouts sumados a otros de la colección particular de Coze y del patrimonio del museo y otros más prestados por coleccionistas amigos. “Particularmente rica, hasta un poco sobrecargada”, dice Peltier-Caroff de la puesta en escena de la exposición: dioramas, legión de maniqués, fotografías por doquier, además de demostraciones diarias de cómo se enciende fuego con dos palos (a cargo de Coze), números de canto y danza (a cargo de un artista indígena de origen dudoso), etc., en fin, una estética museográfica que choca con las concepciones de Rivière y que son dejadas de lado en futuras exposiciones. Aunque quizás haya sido este aire kitsch lo que haya ganado el favor popular: la exposición tuvo gran éxito tanto entre los patrocinadores como entre el público y la prensa. En este espíritu, Coze intentó montar un tour turístico que atravesaría Estados Unidos visitando distintas tribus; el coste de la aventura, así como su duración, finalmente hicieron naufragar el proyecto.

Frente a la brillante espectacularidad de Paul Coze, Jehan Vellard resulta oscuro; peor aún, “aparece como un personaje difícil, embarazoso, antipático, a quien nadie reivindica”, según Diego Villar. Oscuro también, él y su experiencia etnográfica, en comparación con la misión que en 1938 lo llevase a Mato Grosso en compañía de quien convertiría esa expedición en una aventura romántica, tal vez la más literaria de la historia de la disciplina, Claude Lévi-Strauss, que, en las casi quinientas páginas de *Tristes tropiques*, sólo hiciera cuatro referencias incidentales a Vellard.

En 1931, por indicación de Rivet, Vellard interrumpe sus investigaciones sobre venenos animales en Brasil para acometer un trabajo de campo en el Chaco paraguayo. Tras varias expediciones limitadas por la situación bélica en la región —en 1932 acababa de estallar la guerra entre Paraguay y Bolivia— que lo lleva de

la miseria de los soldados en los fortines paraguayos a la de los indios en desbandada por los combates, intenta trabajar con los indios guayaquí, los parias absolutos, que concentran “todos los estereotipos de la barbarie”. Animales dañinos a los que hay que destruir a ojos de los ganaderos de la zona, los guayaquí son nómadas agrupados en hordas de pocos individuos con una cultura material sucinta, de objetos sin decoración alguna, simplemente funcionales que, de todas maneras, formarán parte del botín que acaba en las estanterías del MET.

Vellard encabeza cuatro expediciones para contactar con los guayaquí; todas ellas acaban en enfrentamientos: flechas contra tiros, con el resultado de un guayaquí muerto. Además de los objetos obtenidos por saqueo, Vellard obtiene dos piezas humanas: una niña de pocos años y un muchacho. A la primera termina adoptándola, fascinado por la posibilidad de estudiar su desarrollo; al segundo lo entrega a pobladores blancos de la región. Métraux citará años más tarde el caso de la niña guayaquí raptada como prueba irrefutable la igualdad del género humano. No todo el mundo vio con buenos ojos este caso; para algunos se trató de un hecho escandaloso. Probablemente yazga aquí el rechazo de investigadores posteriores a utilizar sus escritos.

Y llega por fin la expedición en la que, bajo el patrocinio de Paul Rivet, se suma al matrimonio Lévi-Strauss y al brasileño Luiz Castro Farias. Desde un primer momento, antes aún de emprender viaje, Lévi-Strauss muestra la decisión de que la misión sea una aventura sublime. Para Vellard esta actitud sólo puede “complicar nuestra tarea” y, en carta a Rivet, le pide que dirija algunas palabras a Lévi-Strauss para atemperar su entusiasmo. De todas maneras, los cuatro científicos comienzan su trayecto acompañados por diez ayudantes, quince caballos y mulas, treinta bueyes de carga; en fin, algo mucho más cercana del modelo Dakar-Yibutí que de las investigaciones entre indígenas sudamericanos de Kurt Nimuendaju o Alfred Métraux.

Vellard y los Lévi-Strauss tienen una clara división de trabajo: el matrimonio se dedicará a la etnografía y la lingüística, el médico a la antropología física y a las técnicas de curación de los indígenas. Y, todos ellos, a la tradicional recolección de objetos que serán después divididos entre Francia y Brasil.

De esta experiencia Vellard dejó un informe de 56 páginas que ha quedado inédito, una especie de contrapunto realista de las elucubraciones literarias de Lévi-Strauss. En forma y en contenido, está próximo a la memoria de Castro Faria, publicada en 2002, aunque el texto del brasileño quizás sea más crítico y muestre a las claras los conflictos del grupo. Para uno y otro, a diferencia de para Lévi-Strauss, la misión es un fracaso, una empresa inútil, olvidable.

Vellard ha sufrido el ostracismo en la historia de la etnografía, por más que el valor de sus estudios sobre los venenos no se cuestione; es “un ancestro imposible para el americanismo” en la medida en que, con razón o sin ella, su accionar

en campo fue visto como el colmo de la rapiña inhumana. Su propia hija adoptiva se alejó de él tanto que terminó quitándola de su testamento.

Estos años fueron también una etapa de florecimiento del interés por las viejas colonias francesas en América, la Guyana y las Antillas; se llevaron a cabo cuatro misiones, tres etnográficas y una arqueológica, a cuya presentación Catherine Benoit y André Delpuech dedican un capítulo. Las dos primeras fueron financiadas por fondos privados, las otras dos por fondos públicos. Las misiones etnográficas se interesaron por poblaciones indígenas y de negros cimarrones, ignorando el mundo *créole*, la mezcla étnica, social y cultural mayoritaria en la colonia.

La primera, llamada Monteux-Richard en honor de sus mecenas, se componía de varios equipos que estuvieron en el territorio nueve meses, entre fines de 1930 y septiembre de 1931. La misión tuvo diversos objetivos: prospección mineralógica, exploración geográfica, estudio de los indios téko, realización de una película. Y, como es debido, recolección de objetos para el MET, que montó una exitosa exposición en 1932.

Quien más trabajo etnográfico realizó fue Jacques Perret, un periodista con formación casi nula (media jornada con Rivière, según éste). Publicó un artículo sobre los indios en el *Journal de la Société des Américanistes*, pero más que nada escribió para la prensa: posiblemente su mayor logro haya sido en el campo de la ficción (una novela y un libro de narraciones). La actitud en su trabajo etnográfico no parece haber sido la más adecuada, como refieren los autores del capítulo: “El tono de las entrevistas y de los informes es con frecuencia arrogante, hasta despreciativo, respecto de las poblaciones amerindia y cimarronas” (: 587).

La segunda misión etnográfica es la de Léon-Gontran Damas, poeta negro nacido en Guyana, estudiante del Barrio Latino de París, que junto al senegalés Léopold Senghor y al martiniqués Aimé Césaire lanzan el movimiento de la “*négritude*”. Piensa que la etnología es una herramienta de concienciación de los negros, y se acerca al Instituto y al MET con el afán de investigar las pervivencias africanas en América. En 1934, con 22 años, vuelve a su tierra natal con ese fin. Lo apoya Paul Rivet, pero quien financia su viaje es la revista *Vu*, como pago de futuros artículos. Estos artículos no se han encontrado, de la misma manera que de la estancia de Damas en Guyana no hay noticia. Lo único seguro es que el Museo Branly conserva 127 piezas provenientes de grupos cimarrones obtenidas por el poeta y depositadas en el MET en 1935. En un reportaje 40 años después, Damas afirma que Rivet tuvo el proyecto de realizar una exposición en el nuevo Museo del Hombre sobre las pervivencias afroamericanas, para la que hubiera contado con la colaboración de Melville Herskovits (Estados Unidos), Fernando Ortíz (Cuba), Jean Price-Mars (Haití) y él mismo para Guyana. La falta de recursos y la situación política de fines de los años de 1930 habrían hecho naufragar este proyecto. De todas maneras, según los autores del capítulo, ninguno de estos

investigadores aparece en la correspondencia de Rivet.

La última misión, de 1938, fue dirigida por un geógrafo a quien acompañaban un botánico y un zoólogo, y también un joven alumno de Paul Rivet, Paul Sangnier. Guiado por un antiguo recluso del presidio de Cayena se interna en el territorio con el objetivo de llegar hasta los indios wayana; en espíritu “gran misión”, contrata a veinte personas y en seis piraguas remonta el río Maroni de septiembre a noviembre de 1938. Primero hace escala en varias aldeas cimarronas para luego establecerse durante un mes en tres aldeas wayana. Contrae la malaria y debe volver sobre sus pasos para regresar a Francia donde, poco después, muere en un accidente. El producto de su estancia en Guyana es una colección de 700 objetos wayana y cimarrones, además de una treintena de registros sonoros, fichas lingüísticas y antropológicas, cuadernos de campo, alrededor de 250 fotografías y un film mudo de 20 minutos. Nada ha sido publicado.

Un último caso encarado por el libro es el de la Indochina francesa, al que dedica dos capítulos, el primero a cargo de Nélia Dias, el otro escrito por François Dalex. La institucionalización de la etnología francesa era tributaria del Gobierno colonial de Indochina, que los primeros dos años del funcionamiento del Instituto de Etnología había cubierto la mitad de su presupuesto. Un apoyo financiero tal no se correspondía con el poco interés que el MET y el Instituto habían mostrado hasta entonces por el extremo Oriente. A fines de 1931, y por algo más de tres meses, Rivet realiza una estancia en la Indochina francesa con un programa de trabajo que tenía como propósito revertir esta situación. Tras su participación en el primer congreso internacional de prehistoria del Extremo Oriente, viaja por toda la colonia intentando “[r]eclutar corresponsales, establecer una red de colaboradores, esbozar los lineamientos de la investigación etnográfica, echar las bases de un museo de etnografía, recolectar objetos, recorrer el territorio para propagar la etnografía” (Dias: 644-5).

Pero el proyecto de creación de un museo etnológico en Indochina era un instrumento adicional del mantenimiento de la dominación francesa. Esto resulta aún más evidente en la medida en que la localización prevista de esta institución era la ciudad de Dalat, donde Francia programaba erigir la capital de la colonia francesa. Además, en el mismo momento en que Rivet viaja por toda Indochina, se producen revueltas campesinas que son reprimidas violentamente por el poder colonial. Pocas veces las contradicciones de la etnología colonial se habían mostrado de manera tan desgarradora.

Por otra parte, el reclutamiento logrado por Rivet pierde pronto su eficacia. Tras su regreso a la metrópoli el entusiasmo de los colaboradores decae y el resultado de su actividad se empobrece, lo que no es óbice para que centenares de fichas y de objetos lleguen al MET; en algunos casos, esos objetos sirven para

realizar intercambios con museos americanos. El museo que Rivet hubiera querido erigir en la colonia nunca existió, pero en 1938 sí se creó en Hanói un Museo del Hombre, anexo de un museo comercial e industrial:

En detrimento del programa humanista preconizado por el museo parisino, el museo de la colonia ponía el acento en las especificidades étnicas de Indochina (...) la sucursal del MET en Indochina terminó por asumir una configuración intelectual e ideológica radicalmente opuesta a los ideales que presidían el museo metropolitano (Dias: 663).

Dalex presenta a Madeleine Colani, corresponsal de Rivet y de Riviére, quizás la más prolífica de quienes colaboraban con el MET, que había comenzado a hacerlo mucho antes del viaje de Rivet. Figura singular, hay quien la ha asemejado a Indiana Jones y a Lara Croft. Geóloga de profesión, interesada en la arqueología y la prehistoria, se dedica desde su llegada a Indochina—donde viviría varias décadas hasta su muerte en 1943— a excavaciones en todo el territorio de la colonia. En los lugares donde realiza sus excavaciones, recolecta, con la ayuda de su hermana Emilie, “objetos etnográficos” que envía al MET, miles de objetos, fotografías y fichas que aún se conservan en el Museo Branly.

1937 trae un nuevo museo, el Musée de l’Homme, con un marco institucional diferente, el Museo de Historia Natural, y, de manera correlativa, la suma de una sección de antropología física y otra de prehistoria a la etnográfica, la única que existía en el Trocadéro. Rivet impone su visión de la etnología “como una ciencia total del hombre—la única que puede conjugar estudio biológico, social y psicológico” (Hirsch: 358). Es otro museo, es otra historia. No tardará mucho en desencadenarse la guerra, la invasión, el gobierno títere de Pétain, y, como reacción, la Resistencia. Y uno de los primeros grupos resistentes se forjó en el museo. Quizás sea este grupo y su caída en manos de los ocupantes, la ejecución de buena parte de ellos y el envío a campos de concentración de otros tantos, el cierre trágico y heroico de la aventura del Trocadéro, de esos locos, maravillosos, años de la etnografía francesa.

Fernando Giobellina Brumana es profesor emérito de la Universidad de Cádiz, doctor por la universidad de Uppsala y la Complutense de Madrid. Ha investigado cultos subalternos brasileños (la umbanda y el candomblé) así como los comienzos de la etnología francesa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FABRE, Daniel y LAURIERE, Christine (orgs.)

2018 *Arnold Van Gennep. Du Folklore à l'ethnographie*. Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

LAURIERE, Christine

2005 “D'Une île à l'autre. Alfred Métraux en Haïti”. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 72.

2014 *L'Odyssée pascuane. Mission Métraux-Lavachery, Île de Pâques (1934 -1935)*. Paris, Carnets de Bérose.